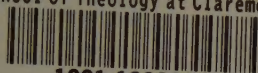


School of Theology at Claremont



1001 1320214

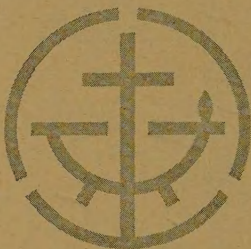
Das

# Evangelium des Johannes

Von

Lic. Dr. G. Bert

GERMAN



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek

von

Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960









BS  
2615  
B53

Das  
**Evangelium des Johannes**

Versuch einer Lösung  
seines Grundproblems

Von

*Georg*  
**Lic. Dr. G. Bert** 1855 -  
Pfarrer i.R.



**Gütersloh 1922**

Druck und Verlag von C. Bertelsmann





---

## Einleitung.

Das Johannes-Evangelium ist seit achtzehnhundert Jahren im Gebrauch der christlichen Kirche. Es hat auf das Leben der Kirche einen tieferen Einfluß ausgeübt, als eins der anderen Evangelien. Es hat die Dogmenbildung der ersten Jahrhunderte beherrscht. Es hat das religiöse Leben der Kirche nach seiner inneren Seite, insbesondere das religiöse Leben, soweit es mystisch gerichtet ist, befruchtet und befruchtet es noch fort und fort wie keine andere Schrift des Neuen Testamentes. Und doch ist es immer noch Problem. Und doch steht sein Ursprung, sein Verfasser, sein Inhalt, seine Tendenz und damit sein Wert, seine Bedeutung, die es für das Leben des Christen, die es für das Leben der Kirche in Anspruch nehmen darf, für die Theologie immer noch in Frage. Es stand je und je im Mittelpunkt der theologischen Diskussion. Wenn es auch vorübergehend mehr in den Hintergrund tritt, so bleibt es doch, solange die Theologie keine einmütige sichere Antwort auf seine Fragen hat, ein Problem allerersten Ranges. Ja seine enge, untrennbare Verbindung mit dem Christusproblem macht es zu dem Problem der christlichen Kirche katexochen. Es ist immer noch die Sphinx, das große Rätsel der christlichen Theologie.

Alle Einzelfragen, die das Problem des Johannes-Evangeliums in sich schließt, kristallisieren sich in der seitherigen theologischen Diskussion um die Frage der Echtheit des Evangeliums, um die Frage: Ist einer der zwölf Jünger, ist Johannes, der Jünger, den der Herr lieb hatte, der Verfasser des Evangeliums, oder hat dieses einen anderen Ursprung? Die Frage der Echtheit ist scheinbar eine rein kritische, die auf dem Weg literar-historischer, kirchengeschichtlicher Untersuchungen gelöst



werden will. Ihre Beantwortung ist aber neben solchen Untersuchungen von der Stellung, die man zu dem Inhalt des Evangeliums, insbesondere zu seiner Christologie einnimmt, allezeit von vornherein mehr oder weniger stark beeinflusst.

Die Voraussetzung bei dieser Fassung des Problems ist, daß das Evangelium selbst eine Geschichte des Lebens Jesu und zwar eine auf Augenzeugenschaft beruhende, hervorragend genaue, zuverlässige Geschichte dieses Lebens sein will. Die Echtheit oder Unechtheit des Evangeliums entscheidet dann über die Berechtigung dieses Anspruchs, über den Wert, den diese geschichtliche Darstellung nicht bloß für die Erkenntnis der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, sondern auch für die Glaubensstellung zu ihm hat. Das Evangelium, wie es dem naiven Leser sich darstellt, scheint wirklich selbst diesen Anspruch zu erheben, indem es nicht bloß eine zusammenhängende Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu von dem öffentlichen Auftreten und der Jüngerberufung bis zu dem Kreuzestod und der Auferstehung gibt, statt der Geburtsgeschichte des Matthäus- und Lukas-Evangeliums, die Geschichte des ewigen Ursprungs aus Gott, sondern wiederholt die Augenzeugenschaft des Erzählers betont. Die ganze seitherige Theologie setzt diesen Anspruch des Evangeliums ohne weiteres voraus.

Und doch fordert die Frage, ob das Evangelium selbst eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu sein will, zur Prüfung auf. Und wenn diese Prüfung uns nicht bloß eine neue Lösung des Problems des Johannes-Evangeliums, sondern die Lösung verspricht, so sollte diese Prüfung, so denken wir, der Mühe wohl wert sein. Zu dieser Prüfung möchten wir in der vorliegenden Untersuchung einladen.

### Der Prolog.

*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.* Durch diese Tür treten wir ein. Sie führt uns zunächst in die Vorhalle des Evangeliums ein, in den Vorhof, der uns erst auf den Eintritt in das



Heiligtum vorbereiten soll. Wie die Tür, so ist auch der Vorhof selbst mit eigenartigem Licht erfüllt. Das Licht fällt von oben herein. Unser Auge soll hier in der Eingangstür und in der Vorhalle von dem Tageslicht zu dem Lebenslicht, von dem äußeren Licht dieser Welt zu dem inneren Licht des Lebens, der Sonne des Lebens, die uns hier aufgehen soll, übergeführt und angewöhnt werden. Es ist Himmelslicht, das hier hereinleuchtet. Nicht das Licht dieses sichtbaren Himmels, der sich über uns wölbt. Wir sollen hier den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf des Menschen Sohn.

Führen andere Evangelien in der Vorhalle zum heiligen Tempel in ihrer Geburts- und Kindheitsgeschichte des Schönsten, Reinsten und Heiligsten, der auf Erden gewandelt, hin an den Quell, wie er aus verborgenen Tiefen sprudelt, lassen uns bei der Geburt unerkennbare Gottestiefen ahnen, in denen dieses Leben seinen Ursprung hat, lassen nicht bloß ahnende, hoffende, auf den Trost Israels, auf den Gesalbten des Herrn wartende Seelen sich dessen freuen, der ihnen die Erfüllung ihres tiefsten Sehnsens gebracht, lassen Boten der oberen Welt diesen hoffenden Seelen die große Freude verkündigen, die allem Volk wiederfahren soll, die große Freude von dem großen Gotteshelfer, der als Gott-Gesalbter, von Gottes Geist Erfüllter, als Davidsproß, als größter Sohn des Gottesvolks in der Davidsstadt geboren werden sollte — so erweitert sich hier im Johannes-Evangelium der Vorhof des Heiligen, die Vorhalle des Tempels, zu Himmels- und Ewigkeits-Höhen. Alle Grenzen des Zeitlichen verschwinden. Wir dürfen einen Blick tun in den Urgrund alles Seins, alles sichtbaren und alles unsichtbaren Wesens, alles sinnlichen und alles geistigen Lebens, wie er am Anfang war und wie er in Ewigkeit sein wird, und den das Evangelium als Gabe der ewigen Gottesliebe uns zeigen will.

Der Logos Gottes, der am Anfang bei Gott war und selbst göttlicher Art und göttlichen Wesens ist, durch den die sichtbare Welt und alles Lebendige in ihr, und durch



den auch die Geisteswelt geworden ist, der nun unter uns Fleisch geworden ist, in der Gestalt eines menschlichen Lebens unter uns wohnte, dessen Herrlichkeit wir sahen als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit — das ist der Grundgedanke des Prologs unseres Evangeliums, die Himmelssonne, die Ewigkeitssonne, die diesen Vorhof des Heiligtums erleuchtet.

Nur den Vorhof? Ja, so nimmt man immer noch an. Noch die Neuesten unter den Theologen (Harnack, Bousset) wollen die Logos-Idee nur im Prolog des Evangeliums als den beherrschenden Gedanken erkennen. Sie denken sich den Logos-Gedanken nur als die Sonne, die das nachfolgende Leben Jesu Christi mit Ewigkeitslicht uns beleuchtet. Auf das Evangelium selbst soll die Logos-Idee keinen weiteren Einfluß ausgeübt haben. Ist dem wirklich so?

### **Der Epilog.**

Versetzen wir uns von der Tür zum Eingang des Evangeliums zur Ausgangstür, mit der wir das Heiligtum wieder verlassen, richten wir von dem Prolog den Blick auf den Epilog des Evangeliums, den ersten Johannesbrief. Was lesen wir dort? — „Das da von Anfang war, das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir beschaut haben und unsere Hände betastet haben vom Logos des Lebens — und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und zeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, welches war bei dem Vater und ist uns erschienen — was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch.“

Die Parallele des Prologs und des Epilogs springt zu deutlich in die Augen, als daß sie irgendwie zweifelhaft sein könnte. Daß wir Logos hier in demselben Sinn zu verstehen haben wie in dem Prolog, ist damit ebensowenig zweifelhaft. Der Anfang des Epilogs 1. Joh. 1,1 knüpft an den Schluß des Prologs Joh. 1,14 unmittelbar an. Die Logos-Idee, die uns in das Evangelium einführt, die uns aus demselben geleitet, sollte auf das Evangelium selbst keinen weiteren Einfluß aus-



geübt haben? Diese Frage wird für uns noch eine bestimmtere, nötigendere Gestalt annehmen, wenn wir uns die Logos-Idee in ihrer geschichtlichen Gestalt vor Augen treten lassen.

### **Die Logosidee in der griechischen Philosophie.**

Die Logos-Idee führt uns in die griechische Philosophie. Dort hat sie ihren Ursprung und ihre Heimat. Zwar ist es nicht unmöglich und wird auch heute noch versucht, die Logoslehre, wie sie im Johannes-Evangelium uns entgegentritt, ausschließlich auf die Schrift Alten Testaments zu gründen, indem man „das Wort“ als Träger der Schöpfermacht und der Offenbarung Gottes durch die „Weisheit“, wie sie Spr. Sal. 8 u. 9 und in der apokryphischen „Weisheit Salomos“ hypostasiert und personifiziert ist, zu der Hypostasierung und Personifizierung des Logos, wie wir sie in dem Prolog des Johannes-Evangeliums vor uns haben, sich entwickeln läßt. Aber die Beziehungen und Übereinstimmungen der johanneischen Logoslehre und der Logos-Idee, wie sie in der griechischen, speziell der philonischen Philosophie uns entgegentritt, sind zu offenbar, als daß der Zusammenhang zwischen beiden irgendwie noch zweifelhaft sein könnte.

Haben wir in der Ethik der Stoiker und der religiösen Mystik der Neuplatoniker den zeitlich letzten und praktisch wirkungsvollsten Ertrag der griechischen Philosophie zu erkennen, so ist die Logos-Idee, die beiden, sowohl der Ethik der Stoiker als auch der Mystik der Neuplatoniker zugrunde liegt, die reifste Frucht dieser Blüte des Geisteslebens des griechischen Altertums. Sie ist zugleich der Goldfaden, der durch die ganze Entwicklung der griechischen Philosophie sich hindurchzieht.

#### **Die Logosidee bei Heraklit.**

Schon in Heraklit von Ephesus, dem Vater der griechischen Philosophie, tritt uns der Logos als das geistige Lebensprinzip neben dem Feuer als dem materiellen Lebensprinzip der Welt und zugleich als das Maß und die Leitung des sittlichen Handelns der Menschen entgegen.

#### Die Logosidee bei Anaxagoras.

Der Nus des Anaxagoras als Prinzip der Welt-erklärung und als Bewegungsprinzip hat schon bei ihm die Neigung als Persönlichkeit gedacht zu werden.

#### Die Logosidee bei Plato.

Plato hat die Logos-Idee selbst nicht weitergeführt. Er gebraucht den Namen in seinem spezifischen Sinn nicht. Aber in seiner Ideenlehre hat er die Unterlage für die spätere Logoslehre geschaffen. In seiner Nuslehre knüpft er an Anaxagoras an. Von Seele und Geist beherrscht stellt die Welt ein so harmonisch vollendetes Ganze dar, daß sie selbst die offenbarte Vollkommenheit, ja ein unvergleichbares göttliches Individuum ist, *μονογενὴς ὢν*. Daneben erscheint bei Plato die Vernunft, der Nus, an und für sich betrachtet, als eine auf die Welt einwirkende selbständige Größe. Durch seine Ideenlehre hat er ein Mittelsystem geistiger Art zwischen dem unnahbaren höchsten Ideal (Gott) und der Erscheinungswelt eingeführt. Die Ideen sind ihm die Urbilder und zugleich die wirkenden Ursachen der Dinge. Die Ideenlehre ist bei ihm die Begründung der Harmonie und der Zweckmäßigkeit der Erscheinungswelt.

#### Die Logosidee bei Aristoteles.

Aristoteles hat den Dualismus bei Plato (Idee und Erscheinungswelt) aufgehoben, indem er wohl auch als das wahrhaft Wirkliche in den Dingen die Form, das Allgemeine *εἶδος*, *μορφή* erkennt, welches auch den Inhalt unserer Begriffe bildet, diese aber nicht von den Dingen trennt, sondern in den Dingen sucht.

#### Die Logosidee bei den Stoikern.

Hat Aristoteles die Logos-Idee nicht direkt weitergeführt, so nimmt sie bei den Stoikern eine in ihrem ganzen System herrschende Stellung ein und zwar in ihrer theoretischen wie in ihrer praktischen Philosophie, in ihrer Welterklärung wie in ihrer Ethik.



Die Stärke der Stoiker liegt in ihrer praktischen Philosophie, in ihrer Ethik. In ihrer theoretischen Philosophie sind sie nicht originell und in ihren Vertretern nicht einheitlich. Es gilt hier von ihnen, was Cicero (de fin. bon. et mal. III, 2. 5) von ihrem Führer sagt: Zeno, Stoicorum princeps, non tam rerum inventor fuit, quam verborum novorum. Die Ethik ist die hervorragendste Leistung der Stoiker. Nach Pseudo-Plutarch bezeichneten die Stoiker die Philosophie als eine kunstgemäße Einübung dessen, was tauglich und gebührend ist. Dies sei aber in höchster, einzigster Instanz die Tugend, die Tauglichkeit, die Einsicht. In dem εἶδος fand Zeno die erhabenste ontologische Formel. Bei den späteren Stoikern, Seneca, Epiktet, Marc Aurel ist in der Ethik so ziemlich die philosophische Aufgabe enthalten. Zu einer vernünftigen, von störenden Vorurteilen befreiten Lebensweise zu gelangen, dazu soll den Menschen die Philosophie verhelfen, das ist ihr ἔργον τὸ μέγιστον καὶ πρώτον.

Und doch ist auch bei den Stoikern im rein Intellektuellen wenn nicht ihr erstes Motiv, doch die vornehmste Kategorie zu erkennen. Bei ihrem ersten Führer zerfällt die Philosophie in Zweiteilung in τὸ λογικόν und τὸ φυσικόν; nach genauerer Überlieferung steht bei den Stoikern in der Dreiteilung die Logik als erster Teil der Physik und Ethik voran. Die Tugend ist ihnen in erster Linie Wissen ἐπιστήμη, das Laster Unwissenheit ἄγνοια. Von den drei Lebensweisen τὸ θεωρητικόν, τὸ πρακτικόν, τὸ λογικόν stellen sie die letztgenannte an erste Stelle. Auch die Logos-Idee ist bei den Stoikern nicht von der Ethik auf die übrige Philosophie übertragen, sondern umgekehrt von ihrer beherrschenden Stellung in der übrigen Philosophie auch auf die Ethik angewandt.

Der Grundcharakter des Stoizismus ist sein Monismus und zwar sowohl in der Physik wie in der Ethik. In der intellektuellen Welt ist die Einheit durch den Logos verbürgt. In der Erkenntnistheorie sind die Stoiker zwar ausgesprochene Sensualisten. Die Erkenntnis der Dinge vollzieht sich durch innere Berührung ἐντος ἀφῆ. Alles Wirk-

liche muß also ein Körper sein. Gott selbst haben die Stoiker für ein körperliches Wesen erklärt. Dem stehen aber bei den Stoikern und zwar schon bei ihren ersten Führern geistige Prinzipien, ein geistiger Gott, ein körperloses Logosprinzip gegenüber. Insbesondere ist der Logos nach ursprünglicher Auffassung der Stoiker als körperloses Wesen und in geistigen Formen zu begreifen. Wie ist die monistische Weltphysik mit ihrer Allkörperlichkeit, mit der Annahme eines geistigen Logosprinzips zu vereinigen? *Τὸ τι*, die Wirklichkeit hat zur Voraussetzung auf der einen Seite die *ὕλη* als Substrat, als passives Lebens-element, das als solches *ἄποιος* und *ἄμορφος* ist, auf der anderen Seite *τὸ ποιοῦν*, die Weltenergie, welche je nach dem wechselnden Gesichtspunkt *θεός*, *φύσις*, *ἐξίς*, *ψυχή*, *λόγος* genannt wird. Ihre Weltanschauung ist also eine dynamische. Als Grundkraft setzten sie *τὸ ἡγεμονικόν*, als vitale Zentralkraft. Sie versetzen diese für die Welt verschiedener Weise in die Sonne, in die Erde, in den Äther, beim Menschen aber in das Herz. Sie bildet hier das konstitutive Prinzip des inneren Seelenlebens.

Das geistige Lebensprinzip, die Voraussetzung aller Wirklichkeit, wird doch selbst erst Wirklichkeit, indem es in der *ὕλη* wirksam wird. Daraus erklärt sich, daß die Stoiker sagen, die Stimme, Gott, das Gute, jede geistige Energie, jede Tugend sei ein Körper. Die durch Körper sich verwirklichende Geisteskraft wird schlechthin als Körper bezeichnet.

Die Substanz, durch welche der Logos aus einer abstrakt intelligiblen Idee zur wirklichen Tatsächlichkeit, zur wirkenden Ursächlichkeit umgewandelt wird, finden die Stoiker im Feuer (*τὸ πῦρ* vgl. Heraklit). Dieses ist *τὸ στοιχεῖον κατ' ἐξοχήν* (Chrysipp Stob. ecl. I, 312), der Geist, die Vernunft, strömen vermittels desselben der Welt zu und werden durch dasselbe gestaltend in der Welt wirksam.

Das Hauptmerkmal dieses Logos bei den Stoikern besteht darin, daß sie aus ihm eine Weltgestalt gemacht haben. Der *κόσμος* ist *εἷς καὶ μονογενής*. Diese Einheit ist eine lebendige und dynamische. Als solche spielt sie



ins Seelische über. Marc Aurel schreibt: Stelle dir unaufhörlich die Welt vor als eine lebendige Einheit, zusammengefaßt von einem Wesen und von einer Seele. Die technische Bezeichnung für diese Einheit ist der Logos, der Weltlogos. Als Weltquelle wird bald Gott, bald der Geist (*ὁ νοῦς*), bald auch die Natur (*φύσις*), bald der Logos angegeben. Die Weltphysis, für deren enthülltes Geisteswesen der Logos gelten kann, ist aus eigenem Triebe zur Weltbildung geschritten.

Der Logos ist also weltgestaltende Energie, teilt sich aber selbst mit und fließt in sein Werk hinein unter verschiedenen Modifikationen und in verschiedenem Maße, je nachdem die von ihm hervorgerufenen Erscheinungen mechanisch oder vernünftig, sinnlichen oder idealen Charakters sind. Der Weltlogos ist darum auch die Universalregierung der Welt; als *νόμος ὁρθός*, *λόγος φυσικός* greift er überall in Natur- und Menschenleben ein. Daraus erklärt sich die Harmonie und die Zweckmäßigkeit der Welt. Nichts ist vollkommener, nichts schöner als die Welt. Wie die Weltidee eine ist, so ist der Logos *ἁπλοῦς*. Als Weltquelle nennen ihn die Stoiker *λόγος σπερματικός*. Mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Wirkungen zergliedern sie den Logos und reden in der Mehrzahl von *λόγοι σπερματικοί*. Man kann dabei denken an die Ideen des Plato als die Urbilder und Ursachen der Dinge. Innerlich verwandt ist der Logos mit der *εἰμαρμένη* dem Schicksal, aber doch bei vielen Stoikern von ihm verschieden.

#### Die Psychologie der Stoiker.

Die Psychologie der Stoiker läßt Klarheit und Einheitlichkeit vermissen. Das Lebensprinzip im Menschen ist das *ἡγεμονικόν*, das durch Sinnesempfindungen Vorstellungen in sensualistischer Weise in sich aufnimmt. Daneben wird bei den Stoikern die *πρόληψις* genannt, die aus der Vernunft (Logos) geboren, virtuell mit den *ἐννοιαὶ κοιναὶ* zusammenfallend, die Universalvorstellungen, Begriffe, die sich jedem Vernunftwesen mitteilen, bezeichnet.

Der Logos ist das Erkenntnisvermögen im Menschen. Er ist entwicklungsfähig und bedürftig. Doch wird von dieser Entwicklung abgesehen und der Logos in einem Stadium vergegenwärtigt, wie er voll entwickelt bei dem Menschen hervortritt. Er wird als des Menschen höchstes Teil, als vom göttlichen Geist herrührend bezeichnet. Besonders macht er sich beim genialen Menschen geltend. Er ist hier ein Äquivalent für die Inspiration in dem religiösen Lehrsystem. Der Logosbesitz unterscheidet den Menschen von Pflanzen und Tieren.

Durch das Eintreten des Logos in den Menschen vollzieht sich die *ἀναθυλασις* (vgl. Heraklit). Sie geschieht auf physischem Weg durch die Einatmung. In dem Menschen, in dem er wohnhaft ist, erstrebt er die unbedingte Souveränität. In dem Weisen bemächtigt er sich der ganzen Persönlichkeit, leitet diese auf Schritt und Tritt.

Das Verhältnis des Logos zu dem *ἡγεμονικόν* wird verschieden dargestellt. Bei praktischer Tätigkeit ist τὸ *ἡγεμονικόν* das Leitende, bei theoretischer das Prinzip. Zuweilen nimmt der Logos als psychisches Organ diesen Namen an. Tritt der Logos zu dem *ἡγεμονικόν* hinzu, so wird ersterer diesem Organ gegenüber zu einer speziellen Tätigkeit herabgesetzt.

Auf dem Logos beruhen die allgemeinsten Begriffe, die *ἐννοιαὶ κοιναί*. Ihr ethisch metaphysisches Resultat ist der Consensus gentium. Der Logos in anthropologischem Sinn wird unterschieden in den Logos *ἐνδιάθετος*, die innere psychische Funktion und den Logos *προφορικὸς*, den im Wort nach außen wirkenden Logos. Das Wort als Träger des Gedankens wird hypostasiert. Es entspricht dies dem *σημαῖνον* und dem *σημαινόμενον*.

#### Die Ethik der Stoiker.

Die stoische Ethik ruht auf der stoischen Psychologie, wie diese auf der stoischen Physik. Das beherrschende Prinzip der stoischen Ethik ist der Logos. Ein Logos gemeinsamen Ursprungs und allgemein gültiger Natur, der *λόγος κοινός*, legt den Menschen auf, was zu tun und was



zu unterlassen ist. Das unwandelbare Gesetz wird als λόγος ὁρθός öfter in kräftigen Zügen gezeichnet. In dieser geistigen Autorität besitzt die Menschenseele eine Art intellektuellen Gewissens. Der Kanon der stoischen Ethik ist ἀκολουθῶς τῇ φύσει, δμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Im Leben der Tiere ist das κατὰ φύσιν ausschließlich maßgebend, während die Menschen durch den Logos in eine ideellere Richtung gelenkt werden. Die φύσις teilt sich in zwei Äste: Die höhere Natur, die durch Einsicht gewonnene Naturvollkommenheit wirkt erhebend, befreiend. Die niedrige Natur wirkt erniedrigend, fesselnd. Die erste ethische Kategorie war bei den Stoikern die Einsicht (φρόνησις, Zeno), die σοφία, der Tugend Krone und Quelle. Die Herrschaft der Affekte, die Laster haben Grund und Wesen in falschen Urteilen.

In ihrem praktischen Verhalten zu den Verhältnissen der Welt unterscheiden die Stoiker das, was von uns abhängt, und das, was nicht von uns abhängt. Das, was nicht von uns abhängt, wird vom Logos vernunftgemäß geleitet. Wir sollen dadurch uns nicht beunruhigen lassen. Daraus ergibt sich die ἀταραξία der Stoiker. Ferner nehmen sie ein Gebiet der Adiaphora an. Als Adiaphora wollten sie Beziehungen und Ereignisse verstanden haben, die prinzipiell nicht ethisch zu charakterisieren sind. Echt stoisch, mit ihrem Monismus zusammenhängend, ist ihr Lehrsatz, daß die Tugend nur eine sei, daß es nur einen Logos, eine vernünftige Einsicht gebe; und daß sie nur eine Einheit des Lasters kennen.

#### Die Stellung der Stoiker zum Bösen.

Inkonsequent, d. h. ihren im Logos begründeten Optimismus durchbrechend, ist ihre Stellung zu Laster, Untugend, Sünde. Sie sind in der Konsequenz ihres Systems Deterministen, und doch halten sie an der menschlichen Freiheit fest und mit ihr die Verantwortlichkeit. Im praktischen Leben, dem sie ihrer ganzen Geistesrichtung nach zugewandt sind, tritt ihnen das Schlechte und Böse entgegen. Sie suchen ja wohl diesen Gegensatz zu über-

winden in der Theodizee, nach der auch das anscheinend und zeitlich Nachteilige und Schlechte sich schließlich in eine höhere Harmonie auflösen müsse. Aber der Dualismus von gut und schlecht bleibt ihnen doch. Die Brücke für sie bietet die *μεταβολή*. Sieht die stoische Physik die Welt in größter Schönheit und Harmonie, so stellen sich der stoischen Ethik in der Welt die tiefste Entartung und die dunkelsten Schatten entgegen.

Die Logosidee, die als einheitliches Prinzip edler geistiger Natur alle Menschen umfaßt, durchbricht alle Schranken, die die Menschen trennen. Hieraus folgt die freundliche, verständnisvolle Stellung der Stoiker zu dem Sklaventum, ihr Universalismus — die Menschenseele ist ja nur ein Teil der Weltseele — und ihr Kosmopolitismus. Ihr Ideal ist die Weltstadt (Euseb. Praep. ev. XV, 15. 817 A). „Sie (die Stoiker) bezeichnen die Welt als Wohnort der Götter und Menschen und derjenigen, die um dieser (Götter und Menschen) willen geworden sind. So ist auch die Welt wie ein Staat aus Göttern und Menschen bestehend. Gemeinschaft haben aber diese miteinander, weil sie am Logos teil haben, welcher das Naturgesetz ist.

#### Die Religion der Stoiker.

Der Grundcharakter des Stoizismus nach seiner religiösen Seite ist Pantheismus, genauer Kosmotheismus. „Die Stoiker betrachteten diese sichtbare Welt als einen Gott . . . und den Gott bestimmen sie als Vernunft, als Seele des ganzen Himmels und Erdenschoßes. Sein Körper ist das All und seine Augen die Sterne.“

In der Physis ist aber der ganze Gott noch nicht gegeben; sondern er stellt sich als solcher erst dar vermöge einer Synthese, einer Synthese der Natur mit etwas anderem, dem Geiste. Dies hinter dem Offenbarungswesen Gottes sich verbergende Prinzip wird auch potenziert, und der Gottesbegriff nimmt eine neue Gestalt an, stellt sich als eine Persönlichkeit dar. Es wird von ihm als dem Weltschöpfer, Weltregierer, Vater gesprochen. Diog. Laert. VII, 147. Die Stoiker weisen Gott einen besonderen Platz



an, etwa in der Sonne oder im Äther. Er wirkt besonders durchs Feuer. Auf der anderen Seite tritt bei ihnen jedoch die geistige Natur wieder in den Vordergrund, wenn sie von seiner Unerkennbarkeit reden, seiner Selbstentscheidung, seinem Verhältnis zum Fatum. Daneben werden ihm die Bezeichnungen beigelegt wie: Vorsehung (*πρόνοια*), das Verhängnis (*εἰμαρμένη*), die Notwendigkeit (*ἀνάγκη*), der Geist (*νοῦς*), die Natur (*φύσις*), das gemeinsame Gesetz (*νόμος κοινός*), die Welt (*κόσμος*), die Vernunft (*λόγος*). Wo es auf Kosmogonie oder überhaupt auf philosophische Schilderung ankommt, überwiegt der Logos, wo die Darstellung mehr religiösen Charakter trägt, tritt der persönliche Gott auf. Wie oft auch der eine dem anderen ähnlich beschrieben wird, immer haben wir zwei Gestalten zu zählen: 1. einen Logos, 2. eine Macht, zu der sich dieser Logos als untergeordnetes Wesen, als Untertan verhält. Diese zweite Macht ist Gott.

Die Götter des Volksglaubens wollen die Stoiker aus ethischen und pädagogischen Gründen in ihrer Geltung lassen. Aber die Vielheit der Volksgötter suchen sie mit ihrem philosophischen Denken, dessen Axiom Einheit und Harmonie ist, in Einklang zu bringen, indem sie die Götter vergeistigen. Dies geschieht durch den Logos. Der Logos tritt überall da auf, wo ein Gotteswesen in die Erscheinungswelt tritt. Es handelt sich also um Gott im Verhältnis zur Welt. Der Logos ist etwas den Göttern und Menschen Gemeinsames. Er ist das Band zwischen beiden. Der göttliche Logos ist der höhere, dem sich der menschliche unterordnet. Das höchste Werk des Logos ist darin ausgedrückt, daß er Götter und Menschen auf dasselbe Niveau bringt. Der Mensch, welcher mit den Göttern den Logosgeist teilt, ist selbst so gut wie ein Gott: *Animus rectus, bonus, magnus, deus in corpore humano hospitans*.

In bezug auf Logos ist er weder schlechter (*χειρόν*), ein geringerer, noch kleiner als Gott (Epiktet diss. I, 12). Er ist der Götter würdiger Tischgenosse, ja, ihr Mitregent (Epiktet. Handb. 15). In der Tugend können wir gegen Gott aufkommen (Clem. Alex. Strom. VII, 14, 320). Der

Mensch, von dem diese Aussagen gelten, ist der Idealmensch, der Weise. Ein solcher ist nicht ein Gottesflehender, er ist Gottes Gefährte (Senec. Epist. 31, 9). Es könne Gott wohl an Alter, nicht aber an Glück den Weisen übertreffen.

Die Mitteilung des göttlichen Logos an den Menschen geschieht nach späterer Auffassung durch Ausströmung (*ἀποδόξα*) Emanation; nach gewöhnlicher Auffassung durch den *δαίμων*, der als göttliches *ἀπόσπασμα* (Absonderung) sich im Menschen individualisiert. Der Dämon im Menschen überwacht das geistige Leben desselben und bewirkt das harmonische Einvernehmen des Individuums mit dem göttlichen Universalgesetz.

Diese Dämonenlehre der Stoiker bildet die Vorstufe zu Philo, bei dem die göttlich-menschlichen Beziehungen durch personifizierte Geistesgestalten vermittelt werden.

#### Die Logosidee bei Philo.

Die religiöse Bedeutung des Logos als des Vermittlers der Gottesgemeinschaft tritt als die beherrschende Idee in den Mittelpunkt des Systems bei Philo, dem Zeitgenossen Jesu. In ihm wird die Philosophie religiös. Jüdische Theologie und griechische Philosophie treten bei ihm in innigste Verbindung, nicht als gleichwertig Verbündete, sondern in der Weise, daß letztere der ersteren dienstbar wird, daß jene den Inhalt, diese die Form darbietet. Die Schrift Alten Testaments ist Philo unbedingte Autorität, zugleich der Inbegriff alles Wissens. Nicht bloß die Schrift in der Ursprache, sondern auch die griechische Übersetzung gilt ihm als inspiriert. Nach 5. Mos. 681 D. 163 M. De spec. legg. 343 M. De monarch. 820 C. 222 M. Qu. rer. div. h. 518 A. 511 M. ist die Inspiration ein Ergriffensein vom göttlichen Geiste, durch welches jede menschliche Selbsttätigkeit aufgehoben und der Prophet zu einem Werkzeug der göttlichen Offenbarung gemacht wird. Jedes Wort in der Schrift ist voll Absicht und Bedeutung. Philo selbst entwickelt seine Gedanken fast ausschließlich an der Erklärung der mosaischen Bücher. Moses ist ihm der größte unter



allen Propheten, ja der größte von allen Menschen. In seiner Erklärung, besonders auch in der Auffassung der rituellen und bürgerlichen Gesetze schließt sich Philo vielfach an die national jüdische Überlieferung an. Neben Moses ist ihm der palästinensische Midrasch Quelle der Erkenntnis.

#### Philos Supranaturalismus.

Philos Stellung ist der reine Supranaturalismus; sein Streben, Gott in möglichster Transzendenz über die Welt als das Geschaffene zu erheben, von aller Berührung und Einmischung in die Welt der Erscheinungen fernzuhalten. Gott ist ihm *τὸ ὄν*, das Sein, *τὸ ὄντως ὄν* (De Abr. II, 19). Gott ist ihm *ἄποιος* (Leg. alleg. I, 1. 50. 53) qualitätslos, das rein Bestimmungslose, vor allem Beziehungslose, unbeschreibbare Seiende. Ja, man weiß von ihm nicht, ob er *ποιόν* oder *ἄποιον*, ob er körperlich oder unkörperlich sei, man wisse überhaupt nichts über sein Wesen, seine Art, seine Beschaffenheit, seine Bewegung (Leg. alleg. III, 1, 128). Er übertrifft das Glück und die Seligkeit selbst, und was noch sonst für besser und herrlicher als dies eronnen werden könne (Quaest. in genes. II, 54). Er ist, um die Wahrheit zu sagen, etwas, was besser ist als das Gute, schöner als das Schöne, glücklicher als das Glück, seliger als die Seligkeit, und was man noch des Vollkommenen erwähnen könnte. (De virt. et leg. ad Gaium II, 546. Vgl. Mai Philonis Judaei op. ined. 1816 De virtute Cap. 23 S. 25. Großmann, Quaestiones Philoneae 1829 V. 12 ff.) Nach Quod deus immutab. I, 281 schreibt er Gott zu: *μόνην καὶ καθ' ἑαυτὴν ἀπροσδεῖα καὶ ἀπλὴν φύσιν ἀμικτὴ καὶ ἀσύγκρινον*.

Die Opfer kommen nicht ihm, sondern uns selbst zu gut (Mai. De virtute Cap. 23 S. 24). Von der Welt kann er nicht gefaßt noch in sie einbegriffen werden (De monarch. II, 218 f.). *Τὴν ἐμὴν κατάληψιν οὐχ οἷον ἀνθρώπου φύσις, ἀλλ' οὐδ' ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος δύνανται χωρῆσαι*. Und doch ist er das alles Erfüllende, freilich so, daß er alles einschließt, aber von nichts eingeschlossen wird. *Περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι πρὸς μηδενὸς ἀπλῶς* (De

somn. I, 1. 630). *Τὰ μὲν ἄλλα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος ἅτε εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὦν* (De Cain. poster. I, 229). *Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ Θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κένον οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ* (Leg. alleg. III, 1. 88).

#### Die Mittlerstellung des Logos bei Philo.

So hat Philo ein zweifaches Interesse, das zunächst miteinander in Widerspruch steht. Gott ist ihm der Urheber der Welt. Gott ist nicht bloß τὸ ὄν, sondern die schaffende Kraft. In der Vollkommenheit und Schönheit der Welt erkennt er die Wirksamkeit der Gottheit. Aber zu gleicher Zeit soll die Gottheit mit der Materie nicht in Berührung kommen. Gott als der Erhabene und Unbegrenzte soll in keiner Weise weder als wirkende Kraft noch als Vorbild oder Urbild in den Schöpfungsprozeß hereingezogen werden, aus dem das Begrenzte und Sterbliche hervorgeht. Die Vermittlung geschieht durch den Logos. Der Logos ist der ältere, der erstgeborene, der Kosmos, die Welt, das Geschaffene ist der jüngere Sohn Gottes. Der letztere geht nicht unmittelbar aus der Schöpferhand Gottes, noch steht er unmittelbar unter der erziehenden Hand des Vaters. Dies geschieht durch den Logos. Er ist es, durch den die schaffende Wirksamkeit Gottes sich vollzieht, er ist zugleich das Urbild, ja, er ist die Werkstätte, in der die Ideen Gottes sich ausbilden. Auf Gott als den Urheber der Dinge kann wohl die Erschaffung der rein geistigen Dinge unmittelbar zurückgeführt werden, aber je weiter man sich von diesen entfernt, sind niedere Kräfte dabei wirksam.

Unter dem Geschaffenen, der sichtbaren Welt, nehmen die Menschen die erste Stelle ein. Sie sind nach dem Gleichnis des Logos gemacht und sein Gegenbild in der Welt; darauf folgen die Tiere, dann alles Geschaffene, die ganze Welt. Dieser Dualismus zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen wird auch auf ihre Eigenschaften rein geistiger Art ausgedehnt. Die Gerechtigkeit, die Wahrheit bei den Menschen ist Abbild dessen, was als Urbild, als Prinzip, als Idee in Gott vorhanden ist.



Als diese Mittelkräfte, durch die das Wirken Gottes in der Welt der Erscheinung sich vollzieht, nennt Philo wohl auch die Engel. Bei der Erklärung der Schöpfungsgeschichte der Genesis hebt er im Blick auf die Engel bei der Stelle: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei,“ besonders hervor, daß der Plural gebraucht sei. Aber nach seinem philosophischen Denken ist ihm diese Mittelwelt, die zwischen Gott und der Welt der Erscheinung urbildlich und schaffend wirksam ist, die Fortentwicklung der platonischen Ideenwelt, nur daß er sie mit dem von den Stoikern hergenommenen Namen Logos bezeichnet. Die Schönheit und Harmonie der Welt ist ihm die Wirkung des Logos, den er in dieser Wirksamkeit *Λόγος σπερματικός* nennt.

Aber in seiner vollen Wirkung kommt der Logos erst im Menschen, er ist die Krone der Schöpfung. Er ist es durch seine Vernunft (*λόγος*). In ihr ist er dem Logos, ist er Gott wesensverwandt. Durch die Vernunft im Menschen bleibt Gott in der Welt immanent. Philo unterscheidet hier auch wie die Stoiker den *λόγος ἐνδιόθετος* und den *λόγος προφορικός* und erkennt — im Unterschied von den Stoikern — im ersteren die unkörperliche, unsichtbare, ursächliche Ideenwelt, im letzteren die in Erscheinung tretende Wirklichkeitswelt.

#### Philos Ethik.

Auch in der Ethik dient Philo der Logos als Mittelwesen. Des Menschen Aufgabe ist, durch freiwillige Unterordnung des Logos teilhaftig zu werden. Er unterscheidet dabei drei Stufen: 1. die praktische Tugend, 2. die theoretische Tugend, 3. die in der Ekstase zu erreichende Gottesgemeinschaft. Die Quelle der Tugend ist Gott. Die menschliche Tugend ist ein Abbild, Gleichnis des Urbildlichen, das bei Gott ist. Der ethische Logos ist nur eine Ausstrahlung des physischen. Er wird als solcher *ὁ θεῖος λόγος, ὁ ὁρθὸς λόγος* genannt.

Wie im einzelnen Menschenleben, so spielt der Logos auch in der Geschichte der Menschen eine bedeutsame Rolle, nicht bloß in der heiligen Geschichte des Volkes Israel, sondern auch in der Profangeschichte der übrigen

Völker. Er ist die vergeltende Gerechtigkeit, der Steuermann, der Leiter des Ganzen, das einigende Band. Er baut auf den Trümmern der rasch aufblühenden und rasch zerstörten Weltreiche die weltumfassende Idealstadt.

Neben dem *λόγος τῆς φύσεως*, der schöpfrigen Weltkraft, steht so die erhaltende und regierende Weltkraft als zweites Glied des einen selben Logosbegriffs.

Diese Mittelstellung des Logos wird in Anlehnung an den Schriftkanon mit biblischen Namen bezeichnet. Er wird der Engel Gottes, sein Diener und Dolmetscher, sein Prophet und Hoherpriester genannt. Als religiöser Botschafter Gottes ist der Logos bei Philo *ὁ πρωτόγονος, ὁ πρεσβύτατος παῖ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε*. Als ein Hirte und ein König leitet Gott alles nach Gesetz und Gerechtigkeit. Als seinen Statthalter stellt er seinen *ὁρθὸς λόγος* den erstgeborenen Sohn an die Spitze der heiligen Herde. (Philo in der Paraphrase von Ps. 23, 1 f. De agricultura I, 308. Vgl. Joh. 10.)

Von ganz besonderer Bedeutung ist es, daß bei Philo der Logos *παράκλητος* genannt wird. In welchem Sinne er dies Wort gebraucht, erkennen wir deutlich aus anderen Stellen. Alexandrien, das sich immer der Verehrung des kaiserlichen Hauses hat erfreuen können, soll als Paraklet (Anwalt, Fürsprecher, Beistand) für die judenfeindlichen Interessen dem Kaiser gegenübertreten (Adv. Flaccum II, 520). In der Geschichte Israels ruft Josef seinen Brüdern zu: Amnestie sage ich euch zu für alles, was ihr gegen mich getan habt. Irgend eines anderen als *παράκλητος* (schützenden Fürsprechers) bedürft ihr nicht.

In diesem Sinn gebraucht nun Philo den Ausdruck *παράκλητος* auch von dem Logos in folgenden zwei Stellen. 1. (De Mose III, II, 155) *Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερόμενον τῷ τοῦ κόσμου παιρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι, τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν ἡῶ*. Das logische Objekt ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, der Logos. 2. (De somn. I, 633.) Wenn der Logos Gottes zu unserer irdischen Welt kommt, so leistet er denjenigen Beistand und Hilfe (*ἀρῇγει καὶ βοηθεῖ*), die der Tugend verwandt sind und der Tugend nachstreben, indem



er ihnen eine vollkommene Zufluchts- und Heilstätte verschafft (*ὥς καταφυγὴν καὶ σωτηρίαν αὐτοῖς πορίζειν κατελθὼν*).

Auch *ἰκέτης*, Flehender, Fürbitter wird bei Philo der Logos genannt. (De migr. Abr. I, 455 und Qu. rer. div. haer. I, 501 f.)

Von dem *ἀρχάγγελος* und *πρεσβύτατος λόγος*, dem Mittler zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen, wird hier gesagt, derselbe sei für die immer besorgten Menschen „der Fürbitter“ (*ἰκέτης*) vor dem Unsterblichen, wie er des Höchsten Gesandter und Untertan sei.

Daneben wird bei Philo der Logos die Wohnung Gottes als der höchsten Vernunft bezeichnet (De migr. Abr. I, 437). Auch kommt bei ihm häufig die Vorstellung vor, der Logos sei ein Siegel, das Abdrücke *ἐκμαγεῖα*, *ἀπεικονίσματα* einprägt.

Darin unterscheidet sich aber die philonische Logosidee von der kirchlichen, speziell johanneischen, daß der Logos bei ihm keine sichtbare Gestalt annimmt.

Wohl lehrt nach Schürer II, 433 f. Philo einen Messias, nirgends aber hat er die Messiasidee in Verbindung mit der Logosvorstellung gebracht.

Wo Philo als alttestamentlicher Kommentator auftritt, setzt er an Stelle des Logos auch die Weisheit. Das Verhältnis beider wird verschieden dargestellt. Auch die platonischen Ideen treten bei Philo an Stelle des Logos. Statt der Ideen werden auch die *δυνάμεις* gesetzt, die in ihrer Gesamtheit im Logos zusammengefaßt sind. Für Logos wird auch zuweilen *πνεῦμα* und *νοῦς* gebraucht.

In seiner allegorischen Denkweise erkennt Philo den Logos in den mannigfachsten Situationen des Alten Testaments wieder: Im Opferritus, im Manna (Leg. alleg. III, 1, 121). Der Logos ist es, der über der Bundeslade zwischen den Cherubinen thront, von wo aus er die ganze Welt regiert.

In seinem Verhältnis zu Gott erscheint der Logos bald als die Sonne, bald als der Mond, der sein Licht von der Sonne, von Gott, empfängt, bald als Schatten Gottes.

Der Logos wird in der Regel als Einheit gedacht; zuweilen als Mehrzahl (*λόγοι*), in welchen Fällen wir dann an die Vielgestaltigkeit seiner Wirksamkeit in der Welt zu denken haben.

Die Mystik Philos.

Von entscheidender Bedeutung für die Stellung, die die Logosidee in dem Johannes-Evangelium einnimmt, ist deren Stellung in der Mystik des Philo. Danach ist es der Logos, der auf der einen Seite das Wirken Gottes in der Welt vermittelt, der auf der anderen Seite die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die Vereinigung des Menschen mit Gott herbeiführt.

Die beherrschende Idee der Mystik Philos ist das „Sein“. *Τὸ ὄν* ist ihm das oberste von Allem. *Τὸ ὄντως ὄν* ist ihm die bedeutungsvollste Bezeichnung Gottes. Nach der Teilnahme an dem Sein richten sich die Rangstufen des Geschaffenen. Der Mensch nimmt durch sein Versunkensein ins Irdische nur in unvollkommener Weise daran teil. Es zu erlangen ist sein Ziel. Der Weg dazu ist der des Erkennens. Er kann es nicht aus sich selbst (De Abr. II, 19). *Καὶ μὴ δύνηται τὸ ὄν ἀνευ ἐτέρου τινὸς ἐξ ἑαυτοῦ μόνον καταλαβεῖν* (Quaest. in Exod. Herois V. 72). *Ἀμήχανον ἀνθρωπίνῃ φύσει τὸ τοῦ ὄντος πρόσωπον θεάσασθαι* (De Cain. poster. I, 299). *Ὅταν οὖν φιλόθεος ψυχὴ τὸ τί ἐστὶν τὸ ὄν κατὰ οὐσίαν ζητεῖ, εἰς αἰδιῶ καὶ ἀόρατον ἔρχετο ζήτησιν*. Er bedarf dazu der Hilfe, des Führers. Der Führer zu Gott ist ihm der Logos. *Ὁ δὲ ἐπόμενος θεῷ κατὰ ἀναγκαῖον συνοδοιπόροις χρηταὶ τοῖς ἀκολούθοις αὐτοῦ λόγοις, οὗς ὀνομάζειν ἔθος ἀγγέλους*. Doch bringt ihn dieser Führer nicht zum Ziel. Die Leiter, die er von der Erde bis zum Himmel gewähren soll, reicht nicht ganz zu. Es bleibt immer noch ein Abstand zwischen dem getrübbten menschlichen und dem reinen göttlichen Sein. Es ist nur ein „*δεύτερος πλοῦς*“, was unter der Führung des Logos zurückgelegt wird. Gott kann nicht *λόγων ἀποδείξει* (auf dem Weg wissenschaftlicher Beweisführung) gefunden werden. Er kann nur *ἐναργεῖα* in unmittelbarer Gewißheit und Klarheit geschaut werden (De Cain. post. I, 258). Der Logos ist, solange dieses Ziel noch nicht erreicht ist, Führer, sobald man das höchste Wissen, die unmittelbare Anschauung erreicht hat, der Begleiter in der Nachfolge des alles führenden Gottes (De migr. Abr. I, 463). *Ἔως μὲν γὰρ*



τετελείωται ἡγεμόνι τῆς ὁδοῦ χρήται λόγῳ θείῳ· ἐπειδὴν δὲ πρὸς ἄκραν ἐπιστήμην ἀφίκηται . . . ἰσοταχῆσεται τῷ πρόσθεν ἡγουμένῳ τῆς ὁδοῦ. ἀμφοτέροι γὰρ οὕτως ὁπαδοὶ γενήσονται τοῦ πανηγεμόνος θεοῦ.

Diese Nachfolge Gottes, die unmittelbare Anschauung Gottes, wird erreicht in der Ekstase oder dem ihr verwandten Zustand des Traumes. In dem Zustand der unmittelbaren Kontemplation kann die Seele das unbekleidete und ungeprägte Dasein Gottes fassen (*τὸ ψιλλὴν ἀνευ χαρακτῆρος τὴν ὑπαρξιν καταλαμβάνεσθαι*). (*Quod deus sit imm.* I, 281.)

Das Verhältnis des Logos wird bei Philo zuweilen gedacht als Ausstrahlung von Gott, als Quelle des Lichts; zuweilen auch als Emanation, in der Regel aber als Schöpfung.

Ist der Logos bei Philo als Persönlichkeit gedacht? Manchmal will es so scheinen, wenn er in Engelserscheinungen erkannt wird. (*De somn.* I, 656. *De Abr.* II, 17. *De migr. Abr.* I, 463. *Qu. rerum div. haer.* I, 501.) *τὸν μετὰ σπουδῆς ἀπνευστι δραμόντα συντόνως ἱερὸν λόγον.* (*Leg. alleg.* III, 1. 121.) *οὕτω καὶ ὁ θεῖος λόγος ὀξυδερχμέστατός ἐστιν ὥς πάντα ἐφορᾶν εἶναι ἱκανός.*

Als Persönlichkeit will der Logos auch erscheinen, wenn er der älteste, der estgeborene Sohn Gottes genannt wird. (*De confus. ling.* I, 414.) *Τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν μὲν ἐτέρῳδι πρωτόγονον ὠνόμασε καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἀμύρφον εἶδη.*

Aber wenn daneben die Welt als der jüngere Sohn Gottes bezeichnet wird (*Quod deus sit immut.* I, 277 *Ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ*. Vgl. *De migr. Abr.* I, 466), so folgt daraus, daß aus der Gottessohnschaft des Logos nicht dessen Persönlichkeit zu schließen ist. Ebenso wenn die Welt als Vater der Zeit und diese als Enkel Gottes bestimmt wird.

Ebenso könnte es scheinen, daß der Logos als Persönlichkeit gedacht ist, wenn er als *θεός* und zwar als *θεὸς δεύτερος* bezeichnet wird (in einem bei Euseb. praep.

ev. aufbewahrten philonischen Fragment. Mangey II, 625. Nichts Sterbliches könne nach dem Bild des Höchsten, des Vaters des Alls gebildet werden *ἀλλὰ πρὸς τὸν δευτερον θεόν, ὃς ἐστὶν ἐκείνου λόγος*), oder wenn vom Logos (Leg. alleg. III, 1, 128) gesagt wird *Ὁὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν εἶη θεός, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος*, oder wenn der Logos als ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen bezeichnet wird. (De somn. I, 1, 655 *μεθόριος τις τοῦ θεοῦ φύσις καὶ ἀνθρώπου . . . Ἄρα γε θεός; οὐκ ἂν εἶποιμι, οὔτε ἀνθρώπος* vgl. De somn. II, 1, 683 f.).

Aber auch hieraus wollen wir mit Aall<sup>1)</sup> (S. 217) die Persönlichkeit des Logos nicht folgern. Der Ton ruht hier auf der Wirkungsart des Logos. „Die Bezeichnung ‚Gott‘ erinnert an einen Ehrentitel, der seiner bedeutsamen Rolle überirdische Legitimität verleiht.“ Philo gibt also auf die Frage, ob der Logos als Persönlichkeit zu denken ist, keine Antwort. Wenn der Logos selbst, so sind auch die von ihm ausgehenden Kräfte nicht als Persönlichkeiten zu denken.

Die weitere Entwicklung der Logoslehre in der griechischen Philosophie, besonders bei den Neuplatonikern, — die übrigens die Logosidee hinsichtlich des Reichtums des Inhalts nicht weitergeführt haben, sondern gegen Stoiker und Philo eher einen Rückschritt bedeuten — kann, da sie auf das Johannes-Evangelium nicht mehr einwirken konnte, hier außer Betracht bleiben.

### Die Logosidee im Evangelium des Johannes.

Der wichtigste, für uns entscheidende Ertrag obigen Rückblicks auf die seitherige Entwicklung der Logoslehre, insbesondere ihre Gestaltung bei Philo, ist die Erkenntnis, daß der Logos bei dem strengen Supranaturalismus der philonischen Theologie mittlere Stellung einnimmt zwischen Gott und den Menschen, nicht

---

<sup>1)</sup> A. Aall, Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur. Leipzig 1896.

bloß in dem Sinne, daß er der Träger ist des göttlichen Wirkens in der Welt, sondern auch der Träger der Gemeinschaft, der Vereinigung der Menschen mit Gott.

Im Evangelium des Johannes ist es nicht anders. Auch hier tritt uns der Logos in beiden Funktionen entgegen. Daß wir im Prolog des Johannes-Evangeliums den Logos als Träger des Wirkens Gottes in der Schöpfung, speziell in der Menschenwelt, vor uns haben, ist allgemein erkannt. Daß wir im übrigen Evangelium, Joh. 2ff., ebenfalls den Logos vor uns haben, und zwar in seiner Eigenschaft als Träger der Gottesgemeinschaft, der Wiedervereinigung der Menschen mit Gott, ist, so deutlich es uns Joh. 1, 12—14 und 1. Joh. 1 gesagt ist, bis jetzt nicht erkannt.

#### Das ewige Leben im Johannes-Evangelium.

Für Philo ist die beherrschende Idee seiner Theologie Gott als das Sein  $\tauὸ ὄν$ ,  $\tauὸ ὄντως ὄν$ ; den Menschen die Teilnahme am Sein zu vermitteln, sie mehr und mehr zum Sein zu erheben, ist Aufgabe und Wirksamkeit des Logos.

An Stelle des Seins tritt im Johannes-Evangelium „das Leben“, das ewige Leben.<sup>1)</sup> Das Leben, das ewige Leben nimmt im Gedankensystem des Johannes-Evangeliums dieselbe beherrschende Stellung ein, wie das Sein bei Philo.

---

<sup>1)</sup> In unserer Auffassung von der beherrschenden Stellung der Idee des Lebens, des ewigen Lebens in dem Johannesevangelium wie in den johanneischen Schriften überhaupt wurden wir, als sie uns schon feststand und zur Darstellung gekommen war, wesentlich bestärkt und geklärt durch Joh. Lindblom, „Das ewige Leben.“ Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament. Upsala und Leipzig 1914. Er gibt eine umfassende Darstellung der Entwicklung der Lebensidee innerhalb der israelitischen und jüdischen Religion, in den Propheten und dem Deuteronomium, in der populären palästinensischen Frömmigkeit, in der „Weisheit“, in der Apokalyptik, in dem hellenistischen Judentum; sodann innerhalb der hellenistischen Welt und zwar in der hellenistischen Religionspekulation und in der hellenistischen Mysterienreligion, und endlich



Anfang und Schluß des Evangeliums und Anfang und Schluß des ersten Briefs des Johannes lassen uns klar diese fundamentale, den ganzen Gedankenkreis beherrschende Stellung,

im Neuen Testament und zwar zunächst in einem umfassenden Überblick, sodann in der Darstellung des typisch synoptischen Lebensideals, des typisch paulinischen Lebensideals und endlich des typisch johanneischen Lebensideals. Seine Darlegung des letzteren faßt er in die Sätze zusammen: Die Hauptzüge des religiösen Lebensideals johanneischen Typus sind also: 1. Das ideale Leben ist göttliches Leben, das in erster Linie von den göttlichen Personen, Gott und dem Sohn Gottes als Logos und Christus besessen wird, und das vor seiner Offenbarung in der Menschenwelt eine Existenz hat, die von aller menschlichen Geschichte unabhängig ist. 2. Das letzte Ziel des Liebeswillens Gottes ist, die Menschen dieses göttlichen Lebens teilhaftig zu machen. Die Hindernisse dafür werden durch das objektive Erlösungswerk Christi aus dem Wege geräumt. 3. Der Mensch erlangt das göttliche Leben dadurch, daß er durch Vertiefung in die Glaubensgnosis und den Vollzug der Taufe die Wiedergeburt erlebt, wodurch er göttliches Wesen anzieht, ein Kind Gottes in supra-naturalem Sinne wird. 4. Das durch die Wiedergeburt gewonnene göttliche Wesen umfaßt einerseits den religiösen und sittlichen Charakter des Christen in allen seinen Auswirkungen, andererseits aber auch die metaphysisch-physische, göttliche Unsterblichkeitssubstanz. Diese göttliche Unsterblichkeitssubstanz als reale, konkrete Kraft ist der spezifische Inhalt des Begriffs des idealen „Lebens“ in den johanneischen Schriften. — Die enge Verbindung der Lebensidee mit der Logosidee, wie sie uns in dem Johannesevangelium entgegentritt, die allegorische Darstellung der Lebensidee in dem Johannesevangelium, die Zusammengehörigkeit der Johannesliteratur, ihre Verbindung durch das Band der Logosidee sind von Lindblom nicht erkannt. Soviel wir dieser Lindblomschen Arbeit verdanken, so glauben wir doch die eigene Darstellung unverändert lassen zu sollen. Wie wir im übrigen bei unserer eigenen Darstellung auf eine Auseinandersetzung mit den seitherigen Bearbeitungen desselben Stoffs verzichtet haben, glaubten wir uns auch die Auseinandersetzung mit Lindbloms Darlegungen für später vorbehalten zu sollen.

Auch Lindbloms persönlichem Rat, einzelnes, wie die Darstellung der Entwicklung der Logosidee kürzer zu fassen, anderes wesentlich ausführlicher darzustellen, glaubten wir nicht Folge leisten zu sollen. Es kam uns darauf an, die eigenen Gedanken in ihrem ersten Entstehen den Sachkundigen zur Prüfung vorzulegen, die Auseinandersetzung mit anderen Arbeiten und die genaue Darlegung und Begründung mancher einzelner Gedanken auf später zu verschieben.

die „das Leben“, das ewige Leben in beiden Schriften einnimmt, erkennen.<sup>1)</sup> Im Prolog des Evangeliums ist der Inhalt des Logos „das Leben“. *ἐν αὐτῷ* (sc. *τῷ λόγῳ*) *ζωή ἦν*.

Das Leben und in dem Leben das Licht den Menschen zu bringen, darin ist die ganze Aufgabe des Logos zusammengefaßt. Und wenn im Anfang des ersten Johannesbriefs im Rückblick auf das vorausgehende Evangelium alles, was

---

<sup>1)</sup> A. Hauck in „Evang. Mission und deutsches Christentum“. Vortrag bei der Jahresversammlung der Deutschen Evangelischen Missionshilfe Berlin 1. Februar 1916.

„Darin, daß das Christentum imstande ist, mit jedem Volkstum eine Verbindung einzugehen, indem es die tiefsten Bedürfnisse, die in der Seele der Völker schlummern, weckt und befriedigt, beweist es sich als die Religion schlechthin. Es entfaltet in dieser Verbindung zugleich den ganzen Reichtum seines Inhalts. Denn jedes Volk erfährt die christliche Wahrheit von einem etwas verschiedenen Punkte aus: Das Licht fällt bald auf diese, bald auf jene Seite. Das erste Volk, dem die im stillen Palästina entsprungene Religion nahegebracht wurde, waren die Griechen. Was sie im Christentum fanden und hatten, erkennt man, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sie die Erlösung dachten. Es war echt griechisch empfunden, wenn schon der älteste Grieche, dem man den Namen eines Theologen geben kann, Irenäus von Lyon, den großen Gegensatz von Tod und Leben in den Mittelpunkt stellte. Auf der einen Seite das hoffnungslose Unheil der Vergänglichkeit, dem alles, was ist, anheimfällt; auf der anderen Seite das sprühende, unvergängliche Leben, das ist die Welt in Gott. Denn die Trennung von Gott ist der Tod, die Vereinigung mit ihm das Leben. Indem Christus die Menschen zum Anschauen Gottes führt, bringt er das Leben, denn, so sagt Irenäus unvergleichlich schön, wie diejenigen, die das Licht schauen, im Lichte sind und seine Klarheit aufnehmen, so sind auch diejenigen, welche Gott schauen, in Gott und nehmen seine Klarheit auf. Die göttliche Klarheit aber macht sie lebendig. Der Unfaßbare und Unbegreifliche bietet sich sichtbar und begreiflich den Menschen dar, damit er die belebe, die ihn begreifen und schauen. Das waren Töne, die ihre Wurzeln im Evangelium Jesu hatten, die aber, wenn ich so sagen darf, auf einem griechischen Instrumente gespielt wurden und die dadurch ihre eigenartige Färbung erhielten. Sie haben fortgeklungen, solange es eine griechische Theologie gab. Denn in diesen Gedanken fand der griechische Geist den Frieden.“

Was hier von Irenäus gesagt ist, gilt mit größerem Recht von dem noch älteren griechischen „Theologen“, der im Evangelium des Johannes redet.

darin vor unseren geistigen Augen vorübergezogen ist, noch einmal zusammengeschlossen werden soll, so lesen wir hier: *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν* (1. Joh. 1, 2). Der ganze Inhalt seiner Verheißung, alles, was der Sohn vom Vater uns zu bringen hat, ist das ewige Leben (1. Joh. II, 25) *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.*

Am Schluß sowohl des Evangeliums als auch des ersten Briefs des Johannes wird als Endzweck der vorausgehenden Darstellung genannt: „Daß ihr das Leben haben möget.“ Wohl wird ja auch der Glaube, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei, als Zweck und Ziel des vorausgehenden Evangeliums genannt, aber dieser Glaube dem Endzweck untergeordnet, „daß ihr in diesem Glauben das Leben habt in seinem Namen.“ (Joh. XX, 31) *Ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.*

In zum Teil wörtlicher Übereinstimmung hiermit wird am Schluß des ersten Johannesbriefs als Zweck der vorausgehenden Schrift angegeben (1. Joh. V, 13) *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῇτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.* Ja in dem Schlußwort (1. Joh. V. 20) wird Jesus Christus selbst das ewige Leben genannt. *Οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος.* Damit stimmt überein Joh. XVII, 2 f.

Das Leben, das ewige Leben, ist dem Evangelium Leben in Gemeinschaft mit Gott. Von grundlegender Bedeutung hierfür ist (Joh. XVII, 3) *Αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.*

Das „Erkennen“, von dem das Evangelium hier redet, haben wir zu verstehen als das anschauend sich Versenken in das Wesen Gottes, wie es in dem, der von Gott gesandt



ist, sich uns aufschließt.<sup>1)</sup> Hierdurch vollzieht sich die Gemeinschaft mit Gott, wie sie als Ziel und Zweck der Verkündigung im Evangelium bezeichnet wird.<sup>2)</sup> (1.Joh.I,3) Ὁ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μετ' ἡμῶν καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἣ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

In dieser Gemeinschaft mit Gott, wie sie durch die Gemeinschaft mit dem Sohne und diese im Sehen des Sohnes sich vollzieht, vollendet sich das Leben. (Joh. XIV,19) Ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ· ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτε με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε. Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν. Gemeinschaft mit Gott ist Leben, ewiges Leben, weil Gott selbst der lebendige Gott ist. (Joh. VI,69) Καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. (Nach cod. Sinait. allerdings ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ. Vgl. dazu XIV, 6 ff. XVII, 6.)

#### Die Gotteskindschaft im Johannes-Evangelium genetisch gedacht.

Die Gemeinschaft mit Gott, in der das Leben, das ewige Leben besteht, nimmt im Evangelium die besondere Gestalt der Gotteskindschaft an; und zwar ist diese hier nicht bloß ethisch gedacht wie Matth. V, 45, sondern genetisch: (Joh. I, 12) Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν. Vgl. hierzu auch (1.Joh. III,9) Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐκ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. Ebenso (1.Joh. IV,7)

<sup>1)</sup> Γινώσκειν ist ein Fachausdruck griechischer Mystik (Reitzenstein, Hellenistische Mysterien-Religion 1910, S. 38. Norden, Agnostos Theos 1913 S. 277 ff.). Auf Leipoldts Frage: „Freilich kann sich der Aorist ἐθεασάμεθα Joh. I, 14 und 1. Joh. I auf ein mystisches Schauen beziehen?“ ist zu antworten: Die mystische innere Lebenserfahrung ist von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu ausgegangen und bleibt auch untrennbar mit ihr verbunden.

<sup>2)</sup> Vgl. unten „das gemeinsame Ziel des Evangeliums des ersten Briefs und der Apokalypse des Johannes“.

Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν. Und Joh. III, 3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

Ist also die Gotteskindschaft genetisch gedacht, so ist sie doch auch ethisch geartet. Sie betätigt sich, wie in 1. Joh. IV, 7 klar hervortritt, in der Liebe. Diese ist auch das Band der Gemeinschaft, das uns mit Gott verbindet. Am präzisesten ist dieser Gedanke ausgesprochen in (1. Joh. IV, 16) *Καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς μένει ἐν αὐτῷ.* Doch ist dies ein Grundgedanke, der sich durch das ganze Evangelium und den ersten Johannesbrief hindurchzieht.

#### Die Geburt aus Gott.

Der Anfang der Gotteskindschaft, der Anfang des ewigen Lebens, die Geburt aus Gott, vollzieht sich dadurch, daß wir die Liebe Gottes, die sich in dem Sohn, besonders in dem Opfer seines Todes offenbart, glaubend erkennen und erfahren. (Joh. III, 14—16) *Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Daß es die Liebe ist, in der wir mit Gott eins werden und in der wir das Leben haben, ist am eingehendsten und ausführlichsten dargestellt in 1. Joh. III. IV. V. Die Liebe zu den Brüdern ist der Erweis des Lebens und uns das Siegel des Lebens. (1. Joh. III, 14) *Ἡμεῖς οἶδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς, ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.*

Alle Liebe stammt aus Gott und ist darum auch der Weg zur Erkenntnis, zur Lebensgemeinschaft mit Gott. (1. Joh. IV, 7) *Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται*

καὶ γινώσκει τὸν Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. (1. Joh. IV, 12) Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται, ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστίν ἐν ἡμῖν. Daß unsere Liebe ruht auf der Liebe, die wir von Gott erfahren haben, aus dieser Liebe geboren ist, finden wir in (1. Joh. IV, 10) Ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς. Die Liebe Gottes hat sich uns erst offenbart in der Sendung seines Sohnes (1. Joh. IV, 10) Αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Wie sich die Liebe in ihm vollendet in dem Opfer seines Lebens und in dem Opfer seines Todes, so findet auch unsere Liebe ihre Vollendung in dem Opfer für die Brüder. (1. Joh. III, 16) Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὅπερ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὅπερ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.

#### Der geistliche Tod.

Wie die Liebe Gemeinschaft mit Gott ist und in ihr das Leben, so ist das Fehlen der Liebe oder gar ihr Gegenteil der Tod. Wir sind dann von Gottes Liebe ausgeschlossen, wir stehen unter dem Zorn Gottes. (Joh. III, 36) Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὀφείλει ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Der Tod ist gleichbedeutend mit dem Ausgeschlossensein von der Gottesgemeinschaft, wie sie uns in dem, den der Vater gesandt hat, geschenkt ist. (Joh. V, 24. 25) Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με, ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλ' μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶ, ὅτι νεκροὶ ἀκούσουσι τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀκούσαντες ζήσουσι. Wie wir aus dem καὶ νῦν ἐστὶ mit Sicherheit erkennen können, daß wir unter den „νεκροί“ geistlich Tote, vom Leben mit Gott Ausgeschlossene zu verstehen haben, so haben wir auch in (Joh. V. 28 f.) μὴ θαυμάζετε τοῦτο, ὅτι ἔρχεται ὥρα, ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσι τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς,



οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως die *μνημεῖα* geistlich zu verstehen. Ebenso handelt es sich Joh. VIII, 51 um den geistlichen Tod: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐάν τις τὸν λόγον τὸν ἐμὸν τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. Und Joh. XI, 24 Λέγει αὐτῷ Μάρθα· Οἶδα διὰ ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Ἐλεπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνῃ ζήσεται καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

#### Der Sohn Gottes der Bringer des Lebens.

Das ewige Leben, das so in Gemeinschaft mit Gott besteht, wird in engste Verbindung gesetzt mit dem Sohne. Auch hier finden wir die präziseste Form des Gedankens im ersten Johannesbrief, (1. Joh. V. 12) Ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν, ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. Die Ursache hiervon lesen wir Ev. V. 26 ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. Der Sohn ist darum der Vermittler des Lebens. (Joh. XIV, 19) Ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε. Der Glaube an ihn schließt uns das Leben auf. (Joh. III, 35 f.) Ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὀφείλει ζῶν. Der Sohn allein, der in innigster Gemeinschaft mit dem Vater steht, kann uns Erkenntnis Gottes und in ihrer Gemeinschaft mit Gott aufschließen. (Joh. I, 18) Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Er ist der Weg zu Gott (Joh. XIV, 6) Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή, οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. Er gibt ihnen darin das ewige Leben (Joh. X, 27) Τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει καὶ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσι μοι, καὶ γὰρ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα καὶ οὐχ ἀρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου. In der Stellung zu ihm entscheidet sich darum für uns unser Verhältniß zum Leben. (Joh. V, 39) Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, διὰ ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν

καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με, ἵνα ζῶῃν ἔχητε.

Als der Vermittler des Lebens wird er auch die rechte Lebensspeise genannt, das Brot Gottes, das vom Himmel kommt. (Joh. VI, 33) Ὁ γὰρ ἄρτος ὁ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζῶῃν διδοὺς τῷ κόσμῳ. Er nennt sich selbst das Brot des Lebens, das allen Hunger und Durst stillt; (Joh. VI, 35) Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς με οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε; das vor dem Tod bewahrt (Joh. VI, 47 ff.) Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἔχει ζῶῃν αἰώνιον. Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον τὸ μάννα ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἀπέθανον, οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ. Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου, ζήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. (Vgl. VI, 40 f.) Ja er redet von seinem Fleisch als der rechten Speise und seinem Blut als dem rechten Trank, ohne die wir kein Leben in uns haben. (Joh. VI, 53) Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐάν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζῶῃν ἐν ἑαυτοῖς. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζῶῃν αἰώνιον καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Als Dankgebet nach der Eucharistie (μετὰ δὲ τὸ ἐμπληροθῆναι) wird dort Kap. X, 2—6 gegeben: 2. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἄγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, ὃ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 3. Σὺ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἐνεκὲν τοῦ ὀνόματός σου, τροφὴν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἔχαρισσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζῶῃν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου. 4. Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι δυνατὸς εἶ· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 5. Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 6. Ἐλθέτω χάρις καὶ παραλθέτω ὁ κόσμος οὗτος· Ὡσαννὰ τῷ Θεῷ Δαβὶδ. Εἴ τις ἁγίος ἐστίν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω· μαρὰν ἀδά· ἀμήν.

Die Verwandtschaft dieses Dankgebets mit dem vierten Evangelium insbesondere von 2 und 3 mit Joh. 6 ist unverkennbar. Es ist diese

Das Leben übermittlelt durch das Wort.

Das Leben, das der Sohn selbst hat und das wir von ihm empfangen, wird uns übermittlelt durch sein Wort; in ihm gibt er uns lebendiges Wasser (Joh. IV, 10) *σὺ ἂν ᾔτῃσας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἂν σοι ὕδωρ ζῶν*. Ja das Wasser, das er uns gibt, soll nicht bloß den Durst für immer stillen, es soll selbst in uns werden ein Quell des Wassers, das in das ewige Leben quillt. (Joh. IV, 14) *Τὸ ὕδωρ, ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον*. In seinem Wort, das wir hören, und in dem Glauben, in dem wir es aufnehmen, empfangen wir ewiges Leben. (Joh. V, 24 ff.) *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν*. Worte des ewigen Lebens werden sie darum genannt (Joh. VI, 68) *Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις· καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὃ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*. (Sinait: statt dessen: *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*.) ja, sie werden selbst Leben genannt (Joh. VI, 68) *Τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωὴ ἐστίν*. Das gilt darum von seinem Wort, weil es das Wort des Vaters ist, der ihn gesandt hat. (Joh. XII, 49) *Ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαντοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὃ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν, τί εἶπω καὶ τί λαλήσω· Καὶ οἶδα, ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰωνιὸς ἐστίν*. Ἄ οὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ.

Wie sein Wort, so bringt auch das Wirken im Gehorsam gegen sein Wort ewiges Leben (Joh. IV, 36) *Καὶ ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον*. (Vgl. Joh. VI, 27) *Ἔργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Ebenso gehen von denen, die selbst Leben durch den Glauben

---

Verwandtschaft von Bedeutung für die zeitliche Bestimmung des Johannesevangeliums wie für die örtliche Bestimmung der Didache. Haben wir in obigem Dankgebet einen Bestandteil der Gemeindeliturgie zu erkennen, so dürfen wir wohl sein Alter noch höher annehmen als das der Didache selbst.



in sich aufnehmen, Wirkungen des ewigen Lebens aus. (Joh. VII, 38) Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.

Das Leben bringt Licht, Friede und Freude.

Die Wirkung, die das Leben, das ewige Leben, die Gottesgemeinschaft, die Gotteskindschaft im Leben hervorbringt, ist Licht. (Joh. 1, 4) Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. (I, 9) Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Vgl. hierzu (1. Joh. I, 5) Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία, ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Das Licht, das er uns bringen will, ist seinem innersten Wesen nach Friede und Freude. (Joh. XIV, 27) Εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν. Οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσι, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν. (Joh. XV, 11) Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾗ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ. (Vgl. Joh. XVI, 24. 1. Joh. I, 4.)

Das Leben, das ewige Leben, das da besteht in Gottesgemeinschaft, in Gotteskindschaft, die wir empfangen in Gott, d. i. in der Liebe, die uns erschienen, Fleisch unter uns geworden ist in Jesus Christus, die wir uns aneignen im Glauben, die wir beweisen in der Liebe der Tat, die unseres Lebens Licht wird, indem sie uns Friede und vollkommene Lebensfreude bringt, das ist der eine Grundgedanke des Evangeliums.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Und darin stimmt das Evangelium überein mit der Apokalypse des Johannes, wo in Kap. XXI u. XXII der Sieg des Logos uns in dem Bilde der Hochzeit die volle Gottesgemeinschaft bringt und darin das Leben, Licht, Friede und vollkommene ungestörte Freude, die dort in mannigfaltigen Allegorien zur Darstellung kommen (s. u.). — Ebenso liegt hierin die Übereinstimmung zwischen unserem Evangelium und den Oden Salomos, daß auch dort als Frucht des Logos die auf der Liebe Gottes ruhende Gottesgemeinschaft und darin das Leben, die Wahrheit, Licht, Friede und Freude die Grundgedanken bilden (s. u.).

### Die Mystik im Johannesevangelium.

Das Leben, das ewige Leben führt uns in die inneren Seelenvorgänge des Menschen. Wir befinden uns auf dem Gebiete der Mystik. Der mystische Zug in dem ganzen Evangelium ist längst erkannt. Der Einfluß, die Befruchtung, die die Mystik je und je von diesem Evangelium erfahren hat, ist durch die ganze Kirchengeschichte bezeugt. Die herrschende Stellung, die die Mystik in dem Evangelium tatsächlich einnimmt, daß es sich hier auch da, wo uns äußere Lebensvorgänge erzählt werden, doch um innere Lebensvorgänge handelt, ist, soweit ich sehe, bis jetzt nicht erkannt.

### Die Allegorie im Johannesevangelium.

Die der Mystik eigenste Darstellungsform ist die Allegorie, die in äußeren Lebensvorgängen innere Lebensvorgänge wieder erkennt, die innere Seelenerlebnisse in äußeren Geschehnissen zur Darstellung bringt. Die Logoslehre der griechischen Philosophie, insbesondere auch Platos Ideenlehre, die Quelle der Mystik in ihrer wissenschaftlichen Gestalt, gebraucht die Allegorie in hervorragender Weise. Die Stoa sucht durch allegorische Schriftauslegung die Götterlehre des Homer zu vergeistigen. Philo, bei dem die Logoslehre der Griechen religiöse Gestalt angenommen hat, ist der Meister der Allegorie. Er bringt sein philosophisches System fast ausschließlich in der allegorischen Deutung der alttestamentlichen Geschichte zur Darstellung. Mit der Logoslehre hat das Johannes-Evangelium auch die allegorische Darstellung von Philo übernommen. Daß unser Evangelium vielfach allegorisiert, ist ja wohl allgemein anerkannt. Daß das ganze Evangelium Allegorie ist, die Allegorie des Lebens, des ewigen Lebens, soll unsers Wissens hier zum erstenmal nachgewiesen werden.

Die allegorische Schriftauslegung unterscheidet entsprechend dem *σῶμα*, der *ψυχή* und dem *πνεῦμα* des Menschen einen dreifachen Sinn bei den zu erklärenden Schriften: den Wortsinn, die moralische und die geistliche Deutung. Letzterer ist ihr der höhere, ja der eigentliche

Sinn, die Seele; ersterer der niedere, der Leib. Daraus ergibt sich von selbst als Eigentümlichkeit der Allegorie der Mangel an geschichtlichem Sinn, die geringe Wertung, die sie den äußeren Begebenheiten beilegt, die willkürliche Behandlung dieser äußeren Begebenheiten, insbesondere auch die Willkür in der Behandlung der chronologischen Reihenfolge der Begebenheiten. Daraus ergibt sich auch die andere Eigentümlichkeit, daß sie in einzelnen Zügen der geschichtlichen Ereignisse oder auch in einzelnen Bemerkungen oder auch nur in Worten der geschichtlichen Darstellung, die an sich nur nebensächliche Bedeutung haben, oft einen tieferen Sinn erkennt, ihnen beherrschende Bedeutung beilegt, ja in solchen kleinen Nebenzügen oft den Schlüssel zu dem inneren eigentlichen Sinn der äußeren Ereignisse erkennt.

Die Allegorie spielt eine große Rolle ebensowohl in der Geschichte der Religion wie in der Geschichte der Theologie; in dem Werden, in der Pflege, in der Entwicklung der Religion von ihrer ersten Kindesstufe an, wo die Volksseele unbewußt und naiv ihr tiefstes Sehnen und Suchen, ihr innerstes Erleben aus sich herausstellt und im Mythos in die Form äußerer Geschichte kleidet, bis zur höchsten Stufe ihrer Entwicklung, wo er, in dem sie ihre Erfüllung gefunden hat, wieder umkehrt und ein Kind wird (Matth. XVIII, 3), so daß es von ihm heißt: (Matth. XIII, 34) *Ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις, καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς· ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· ἀνοιξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεῦξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς.* Der auch sagt, warum er das tut (Matth. XIII, 10 ff.) *Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπον αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὅτι ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.* Ja, der erklärt, daß er dadurch ein Gericht ausüben will (Matth. XIII, 13) *Διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσι οὐδὲ*



συνιοῦσι. καὶ ἀναπληροῦνται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαίου ἢ λέγουσα· ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε, καὶ οὐ μὴ ἴδητε. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὡσὶ βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμυσαν, μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὡσὶν ἀκούσωσι καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσωμαι αὐτούς. ὁμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί, διτι βλέπουσι, καὶ τὰ ὧτα ὁμῶν, διτι ἀκούουσιν. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, διτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν, ἃ βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι, ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν. Die Jünger folgen ihrem Meister, wenn sie die frohe Botschaft von dem Himmelreich und dem ewigen Leben in Allegorien kleiden, ganze Reihen von Erzählungen zweckvoll aufbauen und zu der Erklärung von Mysterien bestimmen, Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten einführen zu dem Zweck, die Menschen davor zu bewahren, daß sie in Abhängigkeit von dem Wortsinn gerieten. Zuweilen liegt die Wahrheit in der Bedeutung einer wirklichen Geschichte, die einen mystischen Sinn erhält, zuweilen wird aber auch eine Geschichte für diesen Zweck erfunden, wenn keine Erzählung einer wahren Begebenheit vorhanden ist.

Ist es so in der Geschichte der Religion, dann ist selbstverständlich, daß es in der Geschichte der Theologie, in der Geschichte der wissenschaftlichen Erforschung der Religion nicht anders ist. Ist die Allegorie tätig in dem Werden der Religion, so muß sie auch wieder tätig sein in dem wissenschaftlichen Erkennen der Religion, indem sie ihre Erscheinung in Mythos und Geschichte wieder einer Analyse unterzieht und das innere religiöse Leben, das in diesen Formen seine Darstellung gesucht hat, dieser Formen entkleidet und nach seinem eignen Wesen zu erkennen sucht. Bestimmte Methoden für diese allegorische Erklärung der Religion bilden sich aus, sobald sie literarische Gestalt angenommen hat, wie in Homers Iliade und Odyssee bei den Griechen, wie im Alten Testament bei dem Volke Israel. Diese allegorische Erklärung der Religionsurkunden, die schon im Werden und Wesen der Religion begründet ist, wird umsomehr zur Notwendigkeit, je mehr die Re-

ligion in ihrer fortschreitenden Entwicklung eine bewußtere geistige Form annimmt und sich in der unbewußten und naiven Form der Volksreligion nicht mehr zurechtfindet. So sehen wir die Theologie eine allegorische Form annehmen, besonders, wo sie die Gestalt der Exegese der Religionsurkunde annimmt, ebensowohl in der Midrasch der Juden, wie bei den Sophisten und Stoikern der Griechen, wie in der Vereinigung beider in der Theologie Philos. Nicht anders ist es in der auf beiden sich aufbauenden christlichen Theologie von ihrem ersten Anfänger, dem Apostel Paulus, bis heute. Zur wissenschaftlichen Methode wird die Allegorese ausgebildet in der alexandrinischen Schule, die auch die Lehre von dem drei- oder vierfachen Sinn ausgestaltet hat, wie sie Origenes De principiis in das Wort gefaßt hat *ὥςπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ἐπὶ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφή.* Oder wie sie später die Form angenommen hat in den lateinischen Hexametern

Litera gesta docet, quid credas allegoria.

Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Der Gegner der Allegorese in der Mystik ist immer der Rationalismus gewesen von der antiochenischen Schule und ihrem hervorragendsten Vertreter, Theodor von Mopsvestia, und ihren Schülern, die in den christologischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts auf seiten des Arius standen gegen Athanasius und seinen Gesinnungsgenossen, die unter dem Einfluß der alexandrinischen Schule standen, bis zu dem Rationalismus der beiden letzten Jahrhunderte, ja bis zum Rationalismus des letzten Menschenalters, wie er in A. Rietschel seinen Hauptvertreter hatte. Wenn die Reformatoren und am konsequentesten unter ihnen Calvin Gegner der Allegorese waren, Luther besonders in seinen Tischreden sich sehr scharf und wegwerfend gegen die Allegorien ausspricht, Melancthon in der Apologie zur Augustana Art. XXIV, 35 von der Allegorese sagt: „Ungewisse Deutungen, die den Stich nicht halten für Gottes Gericht,“ so ist weniger der

Rationalismus als ihre große Wertschätzung der Schrift als Gottes Wort, die sie zu dieser gegnerischen Stellung zur Allegorese geführt hat. Freilich haben sie diese Gegnerschaft nicht konsequent durchgeführt, sondern der Allegorese weitgehenden Einfluß gewährt. Luther findet schließlich doch, daß die Schrift zuweilen selbst dazu zwingt, etliche Sprüche als ein „verblümet Wort“ zu verstehen oder daß ein „Artikel des Glaubens“ fordert, daß man eine Stelle müsse anders verstehen, denn die Worte lauten. Er will auch die Allegorien als Zutaten oder Zieraten gelten lassen, um das unerfahrene und gemeine Volk zu lehren, welchem man einerlei unter veränderter Gestalt einschärfen müsse. Diese Stellung der Reformatoren bringt Flacius Illyricus in seinem *Clavis scripturae* in ein wohlgefügtes System, das die Augustinische Theorie in lutherischer Färbung bietet.

Die historische Schule mit den Mitteln historisch grammatischer Auslegung kennt die Allegorese nicht mehr; sie wird aber eine in ihrem Ursprung allegorische Schrift nur allegorisch erklären können.

Das Johannes-Evangelium allegorisiert selbst. Hier handelt es sich nicht darum, äußere geschichtliche Ereignisse nach ihrem höheren Sinn geistig oder geistlich zu deuten, sondern darum, innere geistige Lebensvorgänge in Form äußerer Geschichte, in äußeren geschichtlichen Ereignissen zur Darstellung zu bringen. Aber auch hier teilt die Allegorie die Eigentümlichkeiten, wie wir sie oben erkannt haben. Nämlich den geringen Sinn für geschichtliche Wirklichkeit, die Willkür in der Behandlung der äußeren Begebenheiten. Diese werden eben frei gestaltet, um die inneren Lebensvorgänge zur äußeren Darstellung zu bringen. Wenn sie in ihrem äußeren Verlauf auch noch so unwahrscheinlich, ja unmöglich erscheinen, sie behalten ihre volle Wahrheit, wenn sie diesen ihren Zweck, inneren geistlichen Vorgängen äußere lebendige Darstellung zu geben, entsprechen. Auch die Eigentümlichkeit der Allegorie finden wir hier wieder, daß sie mit der chronologischen Reihenfolge oft sehr willkürlich verfährt, daß sie einzelne Begebenheiten ohne Rücksicht auf den



Verlauf, den sie in Wirklichkeit genommen haben, dort verwendet, wo sie zur Darstellung der inneren Lebensvorgänge gute Dienste tun können. So wird, um dies an einzelnen Beispielen zu zeigen, die Tempelreinigung, die nach den synoptischen Evangelien am Anfang der Leidenswoche geschehen ist, ganz an den Anfang gestellt, weil in ihr die Vorbereitung zum Anfang des geistlichen Lebens, der wahren Gottesgemeinschaft, die Reinigung des Menschenherzens, des Tempels Gottes, ihre Darstellung finden soll. Der Kreuzestod Christi wird auf den 14. Nisan verlegt, weil nach unserem Evangelium Jesus Christus das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünde wegträgt. Das heilige Abendmahl fehlt bei Johannes in der Leidensnacht, weil es bei ihm, schon Joh. VI verwertet, zentrale Stellung einnimmt bei der Darstellung der Speise des ewigen Lebens (s. S. 33. 47).<sup>1)</sup>

Und auch die andere Eigentümlichkeit der Allegorie tritt uns hier entgegen, daß wichtige, entscheidende Wahrheiten, ja der Schlüssel zu dem wirklichen geistlichen Sinn der äußeren Begebenheiten oft in nebensächliche Bemerkungen oder in einzelne Worte gelegt wird. So sind in der „Hochzeit zu Kana“, in der der erste Akt zur Geschichte des geistlichen Lebens zur Darstellung kommen soll, die für die dargestellte äußere Begebenheit scheinbar nebensächlichen Worte (Joh. II, 4) *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι;* (Joh. III, 29) *Ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν· ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου ὁ ἐστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ, χαρὰ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἣ ἐμὴ πεπλήρωται* für den inneren Lebensvorgang, der zur Darstellung kommen soll, von entscheidender Bedeutung, ersteres in negativem, letzteres in positivem Sinn. Sie sind der Schlüssel zu diesem inneren Sinn der äußeren Begebenheit.

#### Die Sprache der Mystik im Johannesevangelium.

Der allegorischen Darstellung entspricht auch die Sprache unseres Evangeliums. Sie ist ganz eigenartig und charakteristisch. Sie unterscheidet sich wesentlich von der Sprache

<sup>1)</sup> Siehe insbes. Didache X, 2—4 (s. o. S. 33 Anm.).

Jesu, wie sie in den von den Synoptikern überlieferten Worten Jesu zu erkennen ist. Sie ist auf der anderen Seite im ganzen Evangelium gleichartig. Es ist kein Unterschied zwischen der Sprache des Evangelisten und der Sprache der Reden Jesu, die uns berichtet werden. Ja, an manchen Stellen können wir gar nicht den Übergang von dem Bericht des Evangelisten zu den Worten Jesu, der selbst redend eingeführt wird, erkennen. Diese Sprache des Evangeliums ist auch ganz dieselbe, wie die des ersten Johannesbriefs. Das läßt uns erkennen, daß wir in dem Evangelium wie in dem ersten Johannesbrief in der Form ihrer Darstellung nicht Worte Jesu zu erkennen haben, sondern Worte des darstellenden Evangelisten. Ein charakteristischer Zug an dem Stil und der Sprache des Evangeliums ist das eigentümlich Schwebende, das die Darstellung an vielen Stellen hat. Bei der Allegorie, bei der die äußere Begebenheit und der innere Lebensvorgang gleichzeitig zur Darstellung kommen oder doch angedeutet werden sollen, ist dies eigentümlich Schwebende in der Darstellung wohl verständlich.

#### Gedankengang des Evangeliums.

Suchen wir nun den Gedankengang unseres Evangeliums in großen Zügen zu erkennen, so sind Joh. I, 12—14 und 1. Joh. I, 1—4 hierfür von grundlegender Bedeutung. Der Anfang des ersten Johannesbriefs soll offenbar im Rückblick auf das nun abgeschlossene Evangelium Inhalt und Zweck dieses Evangeliums uns nochmals in kurzer Zusammenfassung nennen. Im Mittelpunkt steht hier *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*.

Bei dem engen Zusammenhang, in dem dieser Anfang des ersten Johannesbriefs mit dem Anfang des Evangeliums steht, ja bei der wörtlichen Übereinstimmung *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* — *Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* können wir nicht im Zweifel sein, daß wir *λόγος* hier in demselben Sinn zu verstehen haben wie am Anfang des Evangeliums und im übrigen Evangelium. Der Begriff ist hier genauer bestimmt *λόγος τῆς ζωῆς*, als der die Gottesgemeinschaft vermittelnde

und in der Gottesgemeinschaft Leben, ewiges Leben wirkende Logos. Wir haben dabei nicht so sehr an die Person Jesu Christi, in dem der Logos zuerst Fleisch geworden ist, als vielmehr an das in ihm erschienene ewige Leben, als an die in ihm verkörperte Gottesgemeinschaft zu denken. Den Inhalt von V. 2 *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν* dürfen wir wohl als Umschreibung des Begriffes *λόγος τῆς ζωῆς* erkennen, als das bei dem Vater gewesene, uns aber nun erschienene ewige Leben, wie es sich in der Gottesgemeinschaft, in der Gotteskindschaft verwirklicht. Das wiederholte *ἐφανερώθη* bestimmt den Begriff des Logos als die Offenbarung, die Sichtbarwerdung des Lebens, „des ewigen Lebens, das bei dem Vater war“. Die geradezu gehäuften Verben: *ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, so sehr sie eine sinnliche Tätigkeit zu betonen scheinen, haben wir, wenn wir auf ihr Objekt sehen, *λόγος τῆς ζωῆς, ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν* doch nicht nur sinnlich zu verstehen, sondern zugleich auf die geistliche Wahrnehmung, auf die innere Erfahrung zu beziehen. Diese Bezeichnung der geistlichen Wahrnehmung, der inneren Erfahrung mit den Ausdrücken der sinnlichen Wahrnehmung ist in der Sprache der Mystik durchaus nicht auffallend. Die Aoriste *ἐθεασάμεθα, ἐψηλάφησαν* erklären sich daher, daß dieses Schauen und Betasten zunächst an die geschichtliche Persönlichkeit Jesu geknüpft war und auch da, wo es unabhängig von seiner zeitlichen Erscheinung sich noch vollzieht, doch noch in lebendiger Beziehung zu ihm bleibt.

Der Zweck des *παραγγέλλομεν*, der Mitteilung, der Verkündigung der inneren Erfahrung ist uns V. 3 genannt: Daß ihr in Gemeinschaft mit uns tretet dadurch, daß ihr dieselben inneren Lebenserfahrungen wie wir macht, daß ihr wie wir Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo habt und darin das Leben, das ewige Leben besitzt. V. 4 nennt uns dann die letzte Frucht



hiervon: die vollkommene Freude. *Kai ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.* Das ἡμῶν schließt Schreiber und Leser in sich, weil ja beide in *κοινωνία* miteinander stehen.

Was also in dem Evangelium nach den einleitenden Worten des Johannesbriefs zur Darstellung kommen soll, ist das in der Gottesgemeinschaft bestehende ewige Leben, wie es beim Vater war und nun erschienen ist und nun auf Grund eigenster Lebenserfahrung zur Darstellung kommen soll, daß auch wir mit dem Evangelisten zur Gottesgemeinschaft kommen und zur vollkommenen Freude gelangen.

#### Die Gotteskindschaft.

Die Gottesgemeinschaft, in der wir das Leben, das ewige Leben haben, ist genauer bestimmt als Gotteskindschaft (1. Joh. III, 1) *Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν . . . Ἀγαπήτοί, τὸν τέκνα θεοῦ ἐσμέν καὶ οὕτω ἐφανερώθη, ἡ ἐσόμεθα.* Diese Gotteskindschaft uns zu schenken wird (Joh. I, 12) als die Gabe des Logos, des in die Welt gekommenen Lichtes, bezeichnet, die Gabe, die diejenigen empfangen, die an seinen Namen glauben. Die Gotteskindschaft wird nun aber hier ihrem Wesen nach genauer beschrieben (V, 13): *Οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.*

Die Gotteskindschaft ist also nicht bloß religiöser, nicht bloß ethischer, sondern genetischer Art. Die Gotteskinder sind aus Gott geboren, von Gott gezeugt. Und zwar geschieht die Zeugung der Gotteskinder durch den Logos, der, Fleisch geworden, unter uns wohnte, der in Gestalt menschlichen Lebens unter uns zeltete.<sup>1)</sup> Er gibt die *ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι*. Diese Zeugungskraft zum Leben, zum ewigen Leben, zur Gotteskindschaft hat er vermöge seiner *δόξα*, nämlich der *δόξα ὡς μονογενοῦς*

<sup>1)</sup> Vgl. Oden Salomos XLII.

παρὰ πατρός, als der selbst und allein aus Gott Geborene. Als solcher erweist er sich, macht er sich bei uns und in uns wirksam durch seinen Lebensinhalt. Er ist πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (V. 14), und das ist auch seine Gabe χάρις καὶ ἀλήθεια (V. 17); diese Gabe bringt er uns, indem er uns als der μονογενῆς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (V. 18) die Erkenntnis, das Schauen Gottes vermittelt. Wie die Gotteskindschaft in ihrem Anfang, in ihrem Entstehen genetisch gedacht ist, so ist auch ihre Erhaltung, Lebenswirkung, auch ihre Mitteilung an andere als auf demselben Weg sich vollziehend, vorgestellt. (1. Joh. III, 9) πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, διὰ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, διὰ ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

Hier können wir nun den Inhalt und Zusammenhang des ganzen Evangeliums erkennen und überschauen. Es ist das Leben, das ewige Leben, das da besteht in Gottesgemeinschaft, in der Gotteskindschaft, wie sie in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Logos, erschienen ist und uns vermittelt wird, die zur Darstellung kommen sollen. Das Leben in seiner Vorbereitung, in seinem Entstehen, geboren werden, in seiner Entwicklung, Entfaltung und Vollendung — das ist der Inhalt des Evangeliums — ὁ λόγος τῆς ζωῆς.

Also die Geschichte des ewigen Lebens, nicht die Geschichte Jesu Christi soll uns gegeben werden. Die Geschichte des ewigen Lebens im einzelnen Menschenleben, wie sie durch Jesus Christus vollzogen wird. Und zwar soll uns die Geschichte des ewigen Lebens gegeben werden in allegorisch dramatischer Darstellung in der Allegorie des natürlichen Lebens des Menschen. Die Grundzüge unseres leiblichen Lebens geben den äußeren Rahmen, das Schema ab, in dem die Geschichte des ewigen Lebens sich vollzieht. Die Grundzüge, die Hauptdaten unseres leiblichen Lebens sind: die Hochzeit, die Geburt, Trank und Speise; die Beseitigung der Hauptstörungen, der Haupthindernisse: der Krankheit, der natürlichen

Blindheit, des Todes. Nach diesem Schema kommt das ewige Leben in seiner Vorbereitung, in seinem Werden, in seiner Entfaltung, in seiner vollen Befreiung, in seiner Vollendung zur Darstellung.

Die Verwandlung des Wassers in Wein (Joh. II, 1 ff.) soll in allegorischer Form zum Ausdruck bringen, daß im folgenden in Allegorie geredet werden soll; daß die natürlichen Lebensvorgänge auf die höhere geistliche Stufe emporgehoben werden sollen. Von dieser Verwandlung des Wassers in Wein heißt es (II, 11) *Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ*. In doppelsinniger Weise wird die Verwandlung des Wassers in Wein als *ἀρχὴ τῶν σημείων* bezeichnet. *Ἀρχή* bedeutet Anfang und Prinzip. Sie ist das erste Zeichen, sie ist auch das Prinzip aller Zeichen.

Nach der Heilung des Kindes des βασιλικός lesen wir noch einmal (IV, 54) *Τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν*. Die Heilung der Krankheit, die Beseitigung der Störung des Lebens ist das zweite Grundzeichen, das Jesus tat, wobei wir wissen sollen, daß nach dem Evangelium Krankheit Sünde ist, der Tod aber die Gottesferne (s. S. 31 f.). Die Heilung des Blindgeborenen erklärt uns (I, 4) *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*. Und (IX, 39) *Εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται*.

In dieses Schema der Hauptvorgänge des natürlichen Lebens, die sich im ewigen Leben wiederholen: Hochzeit, Geburt, Trinken, Essen (Trank, Speise), Heilung von Krankheit, Blindheit, Tod sind nun teils in einzelnen Begebenheiten, teils in Reden die Vorgänge des ewigen, des geistlichen Lebens, die in diesen dem natürlichen Leben entsprechenden Lebensvorgängen sich vollziehen, eingeflochten.

Das ewige Leben ist Gottesgemeinschaft. Die Hochzeit, die Vorbereitung der Geburt des ewigen Lebens, vollzieht sich darin, daß die Hindernisse der Gottesgemeinschaft beseitigt werden, daß der Tempel gereinigt wird von denen, die da Ochsen, Tauben, Schafe feilhalten und den



Wechslern, wobei wir ausdrücklich darauf hingewiesen werden, *Ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ*.

Die Geburt des ewigen Lebens, deren Notwendigkeit und Vorgang uns Kap. III dargestellt wird, vollzieht sich dadurch, daß wir die Liebe Gottes, wie sie in Jesus Christus erschienen ist, und wie sie in seinem Opfertod sich vollendet, im Glauben erkennen und uns zu eigen machen. Dabei werden wir (III, 29) noch ausdrücklich daran erinnert, wem wir diese Geburt zum Leben zu verdanken haben.

Der Trank des ewigen Lebens, das *ὕδωρ ζῶν*, das den tiefsten Durst des Lebens für immer stillt, ja, das in uns wird *πηγὴ ὑδάτος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον*, ist die Erkenntnis der Wahrheit: *Πνεῦμα δὲ θεὸς καὶ τοὺς πρὸς κυνουῖας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνεῖν δεῖ* (Joh. IV, 1—26).

Die Speise des ewigen Lebens wird uns genannt (IV, 32) *Ἐγὼ βρώσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*. (IV, 34) *Ἐμὸν βρώμᾶ ἐστίν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον*. Das Werk seines Vaters, das zu tun seine Speise ist, ist, die reife Ernte einzutun (IV, 35 ff.).

Die Speise des ewigen Lebens bildet nun den Grundgedanken, der in den folgenden Kapiteln in den mannigfaltigsten Beziehungen und in den mannigfaltigsten Gleichnissen zur Ausgestaltung kommt. Bei der Speisung der 5000 (Joh. VI, 1 ff.) sei hier bemerkt, daß diese schon im Matthäusevangelium für eine Allegorie erklärt ist (Matth. XV, 32 ff., vgl. Matth. XVI, 5 ff.). Das heilige Abendmahl hat hier zentrale Stellung.<sup>1)</sup> Es wird hier nicht seine Einsetzung in ihrem geschichtlichen Verlauf und an ihrem ihr zukommenden geschichtlichen Platz berichtet, sondern sein Ideengehalt verwertet. In der Darstellung des geistlichen Lebens hat es hier, wo von der Speise des geistlichen Lebens die Rede ist, seinen Platz. Deshalb kann es in dem Bericht über die Leidensnacht nicht wiederkehren (s. S. 33. 41).

Das zweite Grundzeichen, das Jesus tat, ist die Beseitigung der Hindernisse des ewigen Lebens, der Krankheit, der natürlichen Blindheit, des Todes, wobei die

<sup>1)</sup> Vgl. Didache X, 2—4 (s. S. 33 Anm.).

Heilungen, in denen diese Hilfe in ihrer Wirkung auf das innere Leben zur Darstellung kommt, nach Schwierigkeit und Kraft in fortschreitender und aufsteigender Weise uns dargestellt werden. Zuerst die Heilung des Kindes, des βασιλικός, und zwar eine Fernheilung; sodann die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda, hierauf die Heilung des Blindgeborenen und endlich die Auferweckung des Lazarus, der schon vier Tage im Grabe gelegen (s. o. S. 31).

Eine besondere Stellung nimmt Kap. X ein. Es sind die Hirtengleichnisse. Sie bilden den Übergang zu der Leidensgeschichte. Hier mag wohl Philos Bezeichnung des Logos als des Hirten auf Grund von Ps. 23 (s. o. S. 20) den ersten Anstoß gegeben haben. Ihren Inhalt aber haben diese Gleichnisse viel mehr von Jes. LIII, insbesondere V. 4—7 empfangen.

#### Die Leidensgeschichte.

Die Leidensgeschichte nimmt im Johannes-Evangelium einen unverhältnismäßig großen Umfang an (Joh. XI, 47—XX). Diesem äußeren Umfang der Darstellung entsprechend ist die innere Bedeutung, die das Evangelium dem Leiden Christi für das Leben, das ewige Leben zuweist. Die beherrschende Stellung, die das Leiden Christi in der Entwicklungsgeschichte des Lebens einnimmt, wird an den entscheidenden Stellen immer von neuem hervorgehoben. Sie wird gleich an den Anfang des Evangeliums gestellt (Joh. I, 29). *Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.* (I, 36) *Καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει ἰδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ.* Sowohl hier wie in den Hirtengleichnissen, die den Übergang zur Leidensgeschichte bilden, hat Jes. LIII, insbesondere V. 4—7, den Grundton angegeben (s. o. S. 20 u. 48). In der Darstellung der Geburt des ewigen Lebens im Menschen wird das Leiden Jesu Christi als die Offenbarung der rettenden Liebe Gottes in seiner grundsächlichen Bedeutung für das Entstehen und Werden, für Anfang und Wachstum des ewigen Lebens gezeigt. (Joh. III, 14 ff.) *Καὶ καθὼς Μωυσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ,*

οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Οὕτως γὰρ ἡγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. In den Hirtengleichnissen ist das der herrschende Gedanke. Joh. X, 17 ff. Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς. Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων. V. 18 οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ. An den Anfang der Leidensgeschichte wird als Weissagung des Hohepriesters Kaiphas die Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu Christi für das Leben, das ewige Leben, insbesondere für die Universalität des Heils gestellt. (Joh. XI, 49) Ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, οὐδὲ λογίζεσθε, ὅτι συμφέρει ὑμῖν, ἵνα εἰς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. Τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν· ὅτι ἐμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλὰ, ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ σκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν.

Im Johannes-Evangelium wird an den Anfang der Leidenswoche des Herrn nicht bloß die Proklamation seiner Messiaswürde vor allem Volk durch seinen feierlichen Einzug in Jerusalem, sondern auch zugleich die Erklärung gestellt (Joh. XII, 23) Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Die Wiederholung, die diese Erklärung findet (Joh. XIII, 31) Ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει ὁ Ἰησοῦς· νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ Θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ und (XVII, 1) Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σε läßt erkennen, welche beherrschende Stellung nach unserem Evangelium dieser Gedanke in dem Leiden des Herrn einnimmt. Das Leiden ist ihm die Verklärung, die Verherrlichung des Herrn. In welchem Sinn das zu verstehen ist, sagt uns (Joh. XII, 24) Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει, ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ πολλὴν καρπὸν φέρει. Das Leiden und Sterben des Herrn bringt erst die in ihm verborgene Lebenskraft zur vollen Entfaltung und Auswirkung. Es offenbart aber auch den innersten und



stärksten Zug seines Lebens. (Joh. XII, 25) Ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτὴν καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.

Wie für ihn selbst, so liegt auch für die Seinen der Weg zum Leben darin, daß wir uns selbst und unser eigenes Leben im Dienste der aufopfernden Liebe verlieren. Bemerkenswert für die Stellung, die das ewige Leben in unserem Evangelium einnimmt, ist die Umgestaltung, die das Wort Matth. XVI, 25 hier erfahren hat.

Derselbe Gedanke, der hier in diesem Worte liegt, kommt zu lebendiger Darstellung in der Fußwaschung, die Joh. XIII an Stelle des heiligen Abendmahls bei dem Zusammensein des Herrn mit den Jüngern in der letzten Passahfeier uns berichtet wird.<sup>1)</sup> Weshalb das heilige Abendmahl nicht hier, wo es nach den Synoptikern seine Stellung hat, und wo es auch nach seinem inneren Zusammenhang mit dem Kreuzestod Jesu nur seinen Platz haben kann, sondern schon Joh. VI verwertet ist, haben wir oben S. 33. 40 gezeigt. Die selbstverleugnende, aufopfernde Liebe, wie sie in der Fußwaschung zur Darstellung kommt, ist der innerste Zug seines vorausgehenden Lebens; sie ist die innerste Bedeutung seines Leidens und seines Opfertodes, in dem diese aufopfernde Liebe zu ihrer Vollendung kommt. Wie in ihr nach Joh. III, 16 die Rettung und der Anfang und Ursprung des ewigen Lebens liegt, so steht nach XIII, 15 der neue Weg des Lebens für uns darin vor uns. Ὑπόδειγμα γὰρ δέδωκα ὑμῖν, ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν, καὶ ὑμεῖς ποιῆτε. Ebenso XIII, 34 Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες, ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις. Vgl. auch Joh. XV, 12. 13 Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.

<sup>1)</sup> Da dieses letzte Mahl des Herrn mit seinen Jüngern auf den Abend des 13. Nisan fällt, kann es nicht das eigentliche Passahmahl gewesen sein, sondern ein anderes festliches Mahl.

Gelst, Wasser und Blut.

Von hier aus empfängt ein Grundgedanke des Johannes-evangeliums, der in einer ganzen Reihe von Stellen wiederkehrt, sein Licht, nämlich Joh. 1, 19—34; 3, 5; 19, 34—37; 20, 19—23; 1. Joh. 5, 6 ff. Seine präziseste Form hat der Gedanke wie anderwärts, so auch hier, im 1. Johannesbrief gefunden. Von ihr gehen wir deshalb aus. (1. Joh. V, 6 ff.) *Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.*

Oἱ γεγεννημένοι ἐκ τοῦ Θεοῦ sind nach Joh. I, 13 τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ. τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ ist nach 1. Joh. 5, 4 ἡ πίστις ἡμῶν. Es ist nach 1. Joh. 5, 11 f. ἡ ζωὴ αἰώνιος. Dieses ewige Leben finden wir in dem Sohn: ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

Drei Mittel sind es, durch die der Sohn das ewige Leben in uns wirkt: τὸ ὕδωρ, τὸ αἷμα, τὸ πνεῦμα.

Das Wasser ist das Zeichen der Reinigung. Die Wassertaufe darum nach Joh. 1, 31 (vgl. Matth. 3, 2; Luk. 3, 2) das Zeichen der sittlichen Reinigung, der Sündenreinigung, der μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Das lebendige Wasser ist zugleich Vermittler des Lebens (Joh. IV, 10. 14). Zum Wasser, zum βάπτισμα ἐν ὕδατι, das seinen Vertreter schon in Johannes dem Täufer hatte, tritt bei Jesus Christus hinzu: τὸ αἷμα das Blut. Die feierliche Wiederholung in

1. Joh. 5, 6 soll dem besonderen Nachdruck geben. Das Blut ist das Zeichen des Opfers. Es ist derselbe Gedanke, der in Joh. 1, 29 und 1, 36 auch dort in derselben feierlichen Wiederholung, in der anderen Form zum Ausdruck kommt: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. — ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ.*

Das Blut als das Zeichen des Opfers hat erst in Wahrheit sündenreinigende Kraft (1. Joh. 1, 7) *τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.* Die sündenreinigende Kraft des Blutes gehört zu den Grundvorstellungen Israels (Lev. 17, 11). *כִּי הַדָּם הוּא הַכֹּפֶר* „Das Blut bewirkt Sühne mittels des (in ihm enthaltenen) Lebens.“ An Stelle des stellvertretenden Opfers Israels ist in Jesus das Selbstopfer getreten (Joh. 12, 25) *Ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτὴν καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτὴν.*

Daß Jesus dieses Selbstopfer auch von seinen Jüngern fordert, und daß auch für sie im Selbstopfer das Leben, das ewige Leben, liegt, sagt der folgende V. 26 *Ἐὰν ἐμοὶ τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω, καὶ ὅπου εἰμι ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται;* vgl. 1. Petr. 4, 8 *ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.* Dieselbe Zusammenstellung von *ὕδωρ* und *αἷμα* als der beiden Mittel, durch die Jesus in der Sündenreinigung Leben, ewiges Leben wirkt, finden wir in Joh. 19, 34 *ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγῳ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἐνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ.*

Daß dem besondere Bedeutung beigelegt wird, daß wir es in allegorischem Sinn zu verstehen haben, erkennen wir aus dem in feierlichem Ton fortfahrenden Zusatz: Joh. 19, 35 *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ οὐδεὶς οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.* *καὶ οὐδεὶς* kann sich nur auf *ὁ ἑωρακὼς* beziehen und nicht, wie Zahn will, auf den Gekreuzigten, wonach es eine feierliche Beteuerung wäre. Das *οἶδεν* bezieht sich nicht bloß auf *ὅτι ἀληθὴ λέγει*, wobei es ja doch nur eine überflüssige Wiederholung des Vorhergehenden wäre, sondern zugleich auf den Finalsatz *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.*



Neben *ὁδὸς* und *αἷμα* ist *τὸ πνεῦμα* das Mittel, durch das der Sohn das ewige Leben in uns schafft. Der Geist ist nach 1. Joh. 5, 6 die durch Zeugnis wirkende, die erleuchtende Wahrheit: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*. Nach Joh. 14, 16 und 15, 26 ist er darum *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*. Er ist nach Joh. 15, 26 *ὁ παράκλητος* und nach Joh. 14, 16 *ὁ ἄλλος παράκλητος*, der also das Werk des ersten *παράκλητος* fortsetzen soll, der sich von diesem nur dadurch unterscheidet, *ἵνα μεθ' ὑμῶν ᾗ εἰς τὸν αἰῶνα*. Die Wirksamkeit des *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* wird uns Joh. 15, 26 genannt: *ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*. Dieses Zeugnis des *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* geht neben dem Zeugnis der Augenzeugen, der Jünger des Herrn, her *καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ* (Joh. 15, 27). Aber *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* ist es, der in dem Zeugnis der Jünger wirksam ist, denn nach Joh. 14, 17 *ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται*. Er ist ihr Führer in der Wahrheit *δοθήσεται ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ* (Joh. 16, 13). Er ist es aber nur im engsten Zusammenhang mit dem ersten *παράκλητος*. *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούει λαλήσει* (Joh. 16, 13). Von wem er es hört, sagt uns Joh. 16, 14 *ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν*. Nach Joh. 14, 26 ist *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* der *παράκλητος* auch *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. Auch dort besteht seine Wirksamkeit darin, daß *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα*. Auch dort vollzieht sich seine Wirksamkeit nur im engsten Zusammenhang mit dem ersten *παράκλητος*. Das *διδάξει ὑμᾶς πάντα* wird er nur tun, indem er *ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*.

Eine Zusammenstellung des *πνεῦμα*, die wir sonstwo finden, fehlt im Johannes-Evangelium, nämlich die Zusammenstellung mit *τὸ πῦρ*. Ja, sie wird da, wo wir sie erwarten würden, mit Absicht vermieden (Joh. 1, 26; 1, 33; vgl. Matth. 3, 11; Luk. 3, 16; Act. 2, 3 f.). Bei dem Feuer können wir an die das Sündliche, Irdische verzehrende, an die reinigende, läuternde (Mal. 3, 2), an die wie das Sonnenfeuer neues

Leben weckende Wirkung des Geistes denken, eine Wirkung, die das Johannes-Evangelium dem αἷμα und dem Opfer zuschreibt (1. Joh. 1, 7; Joh. 3, 14 ff.). Wir können aber auch an Wirkungen des Geistes im religiösen Leben der Gemeinde denken, auf die man früher oder anderswo großen Wert gelegt hat, an Ekstase, Glossolie und ähnliches, die das Johannes-Evangelium nicht mehr kennt oder kennen will.

Von diesen drei Mitteln, durch die der Sohn Gottes zu den Menschen kommt, durch die er auf die Menschen wirkt, heißt es 1. Joh. 5, 7 f. *οἱ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν*. Bei dem εἰς vor τὸ ἓν haben wir nicht an seine sonst wohl bei Zahlwörtern übliche, die Annäherung bezeichnende, oder auch distributive Bedeutung zu denken, sondern haben es räumlich zu fassen, wonach es die Bewegung in etwas hinein oder die Richtung auf etwas hin bezeichnet, und würden dann zu übersetzen haben: „und die drei gehören zusammen;“ oder, was noch wahrscheinlicher ist, wir haben es final zu fassen und dann hätten wir zu übersetzen: „und die drei haben eine Wirkung, dienen einem Zweck,“ nämlich Leben zu schaffen, zum ewigen Leben zu führen (1. Joh. 5, 11) *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν*.

Die Stellung, die diesem Gedanken hier im 1. Johannesbrief angewiesen ist, läßt uns erkennen, welch hohe Bedeutung der Verfasser ihm beilegt. Damit stimmt zusammen die Stellung, die der Gedanke im Evangelium selbst einnimmt. Viermal kehrt er hier wieder und zwar jedesmal an hervorragendem Platz, in bedeutungsvollem Zusammenhang. Er ist an den Anfang des Evangeliums gestellt und zwar ist er hier dramatisch gestaltet (Joh. 1, 19—34). Hier ist an Stelle des αἷμα das Täuferzeugnis getreten (Joh. 1, 29) *Ἰδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἰρῶν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (Joh. 1, 36) *Ἰδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ*.

Wir finden den Gedanken wieder, da, wo von der Geburt des Lebens geredet wird (Joh. 3, 5) *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν*

*εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Auch hier scheint das *αἷμα* als lebensschaffender Faktor zu fehlen; aber wir finden es auch hier in anderer Gestalt wieder (Joh. 3, 14—16), was wir nur von dem Opfer Christi am Kreuz verstehen können.

Wir finden den Gedanken zum drittenmal wieder in der Darstellung des Kreuzestodes Jesu. Seine Bedeutung wird hier noch besonders hervorgehoben (Joh. 19, 34) *Εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἐνυξεν καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ*. Hier scheint *τὸ πνεῦμα* zu fehlen. Wenn wir aber auf 1. Joh. 5, 6 sehen, *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*, dann werden wir in Joh. 19, 35 *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, κακεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε* nicht bloß die Hervorhebung der Bedeutung des *αἷμα καὶ ὕδωρ*, sondern auch die Umschreibung des *πνεῦμα* wiedererkennen.

Und endlich kehrt diese Zusammenstellung wieder in der Offenbarung des Auferstandenen (Joh. 20, 19—23). Das Wasser als Zeichen der Sündenreinigung ist hier ersetzt durch Joh. 20, 22<sup>b</sup> und 23.

In diesen drei konstitutiven Faktoren, durch die der Sohn das ewige Leben in uns weckt *τὸ ὕδωρ, τὸ αἷμα, τὸ πνεῦμα* oder *ἡ μαρτυρία, ἡ ἀλήθεια* dürfen wir wohl die in der christlichen Urgemeinde Leben schaffenden Faktoren, „die Gnadenmittel“, wiedererkennen: die beiden Sakramente *τὸ ὕδωρ* = die Taufe, *τὸ αἷμα* = das heilige Abendmahl, *τὸ πνεῦμα, ἡ μαρτυρία, ἡ ἀλήθεια* = das persönliche Zeugnis der Lehre.

#### Die Abschiedsreden.

Die „Abschiedsreden“ Jesu Joh. XIV—XVII einschließlich des hohepriesterlichen Gebets sind für die Erkennung des inneren Zusammenhangs und der Grundgedanken des Evangeliums von ganz besonderer Bedeutung. Jesus Christus ist selbst Gottesgemeinschaft und bringt uns Gottesgemeinschaft. *Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ, οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ* (XIV, 6, vgl. XIV, 1—15). Diese Lebenswirkungen hören mit seinem Scheiden von der Erde nicht auf. *Κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον*

παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν ἢ εἰς τὸν αἰῶνα, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, διτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό· ὑμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτό, διτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς· ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς (XIV, 16—18). In der Gemeinschaft mit ihm haben wir Gemeinschaft mit dem Vater. Ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτόν ἐλευσόμεθα καὶ μονήν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. Ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ· καὶ ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρὸς (XIV, 23 f.). Das Gleichnis vom Weinstock und den Reben bringt denselben Gedanken zur lebendigen anschaulichen Darstellung (XV, 1—12). Wir bleiben in der Gemeinschaft mit Jesus durch die Liebe, die sich für die Brüder opfert (XV, 10 ff.). Von der Welt freilich haben die Seinen Haß zu erfahren, weil sie nicht von der Welt sind, und weil die Welt weder den Vater noch den Sohn erkennt (XV, 18—25). Aber der Paraklet, den er senden wird, wird ihr Helfer sein und zugleich das Gericht über die Welt. Der Paraklet wird das Werk Christi fortsetzen (XV, 26 bis XVI, 15). Darum wird die Trennung, die jetzt durch sein Leiden und sein Kreuz eintritt, μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, nur eine vorübergehende, kurze sein καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὀψοσθέ με) und sie durch Trauer zur Freude, zur dauernden Freude führen. Καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἔχετε· πάλιν δὲ ὀψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἶρει ἀφ' ὑμῶν (XVI, 16—24). Die Gottesgemeinschaft, die das innere Wesen seines Lebens und Wirkens ist, in der für uns das ewige Leben liegt, erleidet durch sein Leiden und Sterben keine Störung, sondern kommt in ihnen zur Vollendung (XVI, 25—33). Ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.

Von ganz besonderer Bedeutung für den Zusammenhang der Logosidee im Johannes-Evangelium und bei Philo, wie für die Erkennung des Grundgedankens des Johannes-Evangeliums ist die Verwendung, die der παράκλητος in unserem Evangelium findet. Auf ersteres haben wir oben



(S. 20. 53. 55 f.) schon hingewiesen. Hier bleibt nur übrig, auf das letztere den Finger zu legen. Wenn XIV, 16 f. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, den der Vater auf die Bitte des Sohnes geben wird, als der ἄλλος παράκλητος bezeichnet wird, so ist damit Jesus Christus selbst als παράκλητος charakterisiert, von dem, als dem ersten, der andere παράκλητος sich nur dadurch unterscheidet, daß er in Ewigkeit bei uns bleibt. Wesen und Wirksamkeit beider sind dieselben. Dasselbe ergibt sich auch aus der parallelen Nebeneinanderstellung der beiden Gedanken (V. 16) κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν ᾗ εἰς τὸν αἰῶνα, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας und V. 18 Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὁρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.

Haben wir schon bei Philo die Bedeutung des παράκλητος nach dessen Sprachgebrauch als Beistand, Anwalt, Fürsprecher, Mittler festgestellt, so ist durch die Übertragung dieses auf Jesus Christus in seiner zeitlichen und überzeitlichen Wirksamkeit diese zeitliche und überzeitliche Wirksamkeit Jesu selbst als die eines Mittlers, Anwalts, Gottes Gemeinschaft bewirkende, d. h. als die dem Logos seinem innersten Wesen nach zukommende Wirksamkeit gekennzeichnet.

Ein Hauptzweck der „Abschiedsreden“ ist also die Unabhängigkeit des Gottes-Gemeinschaft bringenden Wirkens des Logos von der zeitlichen Erscheinung Jesu, des fleischgewordenen Logos, und die Fortdauer dieses Wirkens nach seinem Tod durch den ἄλλος παράκλητος zu zeigen.

#### Gethsemane.

In der nun folgenden Darstellung der Vorgänge von Gethsemane bis Golgatha sind es zwei Grundgedanken, die hier beherrschende Stellung einnehmen und die Darstellung selbst stark beeinflussen, nämlich erstens: das Leiden Jesu ist völlig freiwillig, Jesus nimmt es, ohne den Seelenkampf, wie er nach den Synoptikern in Gethsemane sich vollzieht, mit klarem Blick auf den ganzen Gang der Ereignisse und auf das letzte Ziel mit ruhiger, fester Entschlossenheit auf sich. (Joh. XVIII, 4) Ἰησοῦς οὖν εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα

ἐπ' αὐτὸν ἐξῆλθε κτλ. und (XVIII, 11) *Εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην. τὸ ποτήριον, ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ, οὐ μὴ πίνω αὐτό; Οὐδεὶς αἶρει αὐτὴν (τὴν ψυχὴν μου) ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τιθῆμι αὐτὴν ἀπ' ἐμαντοῦ.* Man vergleiche hiermit (X, 18). Erst so wird das Leiden und der Kreuzestod Jesu das Opfer, in dem die hingebende, selbstverleugnende Liebe, die den innersten Zug seines Lebens bildet, zu ihrer Vollendung und zum Abschluß kommt. Erst so wird Jesus selbst *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὃ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, der durch das Opfer, durch hingebende Liebe seines Lebens und seines Todes die ganze Größe der Gottesliebe uns offenbart, uns dadurch Versöhnung mit Gott, Gottesgemeinschaft bringt und darin das ewige Leben uns schenkt (vgl. Joh. III, 15—16).

Der zweite Grundgedanke, der der Darstellung des Leidens Jesu von Gethsemane bis Golgatha in unserem Evangelium zugrunde liegt, ist: daß Jesus in seinem Leiden und in seinem Kreuzestod trotz aller Zeichen seiner Erniedrigung sein Königtum offenbart, daß er sich erweist als König der Juden und zugleich als König eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist, als König der Wahrheit (vgl. S. 49).

#### Die Auferstehung.

Die Auferstehung des Herrn wird mit besonderer Genauigkeit, mit vielen in liebevoller Ausführlichkeit berichteten einzelnen Zügen zur Darstellung gebracht. Haben wir wirklich in dem Evangelium nicht die Lebensgeschichte Jesu, sondern den *λόγος ζωῆς*, die Geschichte des geistlichen Lebens, des ewigen Lebens in allegorisch dramatischer Darstellung zu erkennen, so dürfen wir in diesen berichteten Einzelzügen nicht ihren geschichtlichen Wert betonen, wohl aber die Bedeutung und den Wert erkennen, die das Evangelium der Auferstehung des Herrn für das geistliche Leben beilegt.

Eine zweifache Wirkung geht nach dem Evangelium von dem Auferstandenen aus. Er bringt denen, welchen er sich offenbart, den Frieden. Durch die von Gottesgeist erfüllten Jünger wirkt er seelenlösend und seelenbindend.

Daß wir diese Wirkungen von ihm an uns erfahren, soll uns die Auferstehung des Herrn und den in ihm geoffenbarten Herrn und Gott, die in ihm erschienene Gottesgnade und Wahrheit gewiß machen, auch wenn wir nicht mit leiblichen Augen den Herrn sehen dürfen.

---

### **Zusammenhang zwischen Evangelium und Apokalypse.**

Wenden wir uns der dritten Schrift zu, in der der Logos uns entgegentritt, der Apokalypse des Johannes. Sie nennt uns nicht bloß den Namen des Verfassers *Ἰωάννης* (Apok. I, 1. 9; XXII, 8), nennt ihn uns auch zugleich ausdrücklich als den Logoszeugen (C. I, 2); ja, prägt bereits aus seinem Zeugnis *θεὸς = ὁ λόγος* (Joh. I, 1; XX, 28) nach der Überschrift, die einige Handschriften der Apokalypse geben, *Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* die Bezeichnung, die von ihm alle Gottesforscher geerbt haben, die aber nach der Apokalypse selbst allen Christen, wenigstens den *εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοις* zukommt, ja sie sind *οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ* (Apok. XIX, 9). Vgl. XIX, 11—14 (XXI, 5) XXI, 7, wobei der bestimmte Artikel zu berücksichtigen ist.

Nach Apok. I, 1—3 können wir nicht im Zweifel sein, daß die Apokalypse selbst sich in engsten Zusammenhang mit dem Evangelium als dem Logosevangelium setzt, in ähnlicher Weise, wie es der Johannesbrief tut (1. Joh. 1, 1—4). Der Verfasser nennt sich ausdrücklich als den Logoszeugen, er betont wie dort seine Augenzeugenschaft, *ὅσα ἶδεν* (I, 2). Auch hier redet er zu seinen Lesern auf Grund seiner *κοινωνία* mit ihnen. Dort ist die *κοινωνία* und zwar die *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1. Joh. 1, 3) der Zweck des Briefes. Hier ist es diese *κοινωνία*, und zwar die *κοινωνία ἐν τῇ θλίψει*, auf die sich der Verfasser für sein oder seine Sendschreiben beruft: *Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ ἐγενόμην κτλ.* (Ap. I, 9).

Demnach wollen das Evangelium, der 1. Brief und die Apokalypse selbst eine Trilogie sein,<sup>1)</sup> in der das Evangelium uns nach Joh. 1,12—14 den Logos *ὃς σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, als den Grund unserer Gottesgemeinschaft, unserer Gotteskindschaft, der erste Brief nach 1. Joh. I,1—6 den Logos, diese Gottesgemeinschaft als das Leben im Licht und in der Liebe, die Johannesapokalypse den Logos als *ἐρχόμενος*, *ὃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* (Apok. I,4; I,1) *ὃ γὰρ καιρὸς ἐγγύς* (I, 3) der Christengemeinde *ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ* (C. I, 9), d. h. den Logos im Kampf mit den feindlichen Mächten der Welt und in seiner siegenden Vollendung zur Darstellung bringt.<sup>2)</sup>

Das Ziel ist bei allen drei Schriften dasselbe. Das Ziel des Evangeliums ist nach (Joh. XX, 31) *Ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*. Das Ziel des Briefes ist nach 1. Joh. V, 11—13 *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστὶν. ὃ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὃ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῇτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*. Das Ziel der Apokalypse ist uns genannt (Apok. XXI, 27; II, 7): *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ*

<sup>1)</sup> Während der II. und III. Johannesbrief im Unterschied hiervon sich als Werk des *ὁ πρεσβύτερος* bekennen.

<sup>2)</sup> Zahn, Einleit. in das Neue Test. 2. Aufl. S. 617. „Die einzige Tatsache, daß in allen drei Schriften, und zwar, abgesehen von den Schriften, die nachweislich von Joh. abhängig sind, in der ganzen altchristlichen Literatur nur hier *ὁ λόγος* als umfassendste Benennung Christi gebraucht und als gebräuchlich vorausgesetzt wird, wiegt schwerer als alles, was man von unversöhnlichen Widersprüchen zwischen dem Vorstellungskreis der Apokalypse und dem der übrigen Schriften des Johannes gefunden zu haben meint.“ Die Abstammung der Logosidee aus der griechischen Philosophie und ihre tatsächliche Bedeutung für die johanneischen Schriften liegen Zahn fern.



τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ. οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν βδέλνυμα καὶ ψεῦδος, εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου (XXII, 1f.) καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου. ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς ποιῶν καρποὺς δώδεκα (XXII, 17) καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου. καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν. Vgl. Joh. VII, 27; IV, 14. — Apok. XXII, 19) καὶ ἂν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ Θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας, τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.

Der Logos und das Leben, das ewige Leben, sind also die beherrschende Idee in allen drei Schriften, das gemeinsame Band, das die Trilogie miteinander verbindet. Die Trilogie ist angedeutet in dem ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Ap. I, 4. 8 u. ö.) ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὄσιος (XVI, 5).

Jede der drei Schriften hat ihre Besonderheiten, die sich aber vollständig erklären aus den verschiedenen Schriftgattungen, denen sie angehören. Die Apokalypse, eine weitverbreitete, besonders im Judentum in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems heimische Geistes- und Literaturrichtung synkretistischer Art, bei denen persische, babylonische, ägyptische, griechische und jüdische Einflüsse wirksam sind, trägt wie die christliche Johannesapokalypse eschatologischen Charakter. Ihr Zweck ist Enthüllung der Zukunft, insbesondere die Vorbereitung und Darstellung des Weltgerichts, des Siegs und der Vollendung des Reiches Gottes. Ihre Darstellungsform ist das Geheimnisvolle, die Verhüllung, und zwar durch groteske, phantastische Allegorien. Besondere Rolle spielen dabei bedeutungsvolle Zahlen. Der Schriftgattung der Apokalypse gemeinsam ist die Vision, der Zustand der Ekstase, in der der Verfasser seine Offenbarung empfängt. Will man auch als gemeinsamen Charakterzug der Apokalypsen mangelhafte Disponierung nennen, so teilt gerade diesen Zug die christliche Apokalypse nicht, indem sie ein klar geordnetes, durch die

immer wiederkehrende 7-Zahl festgefügt<sup>es</sup> Ganze darstellt. Wohl aber teilt sie mit den übrigen Apokalypsen den Wechsel von Poesie und Prosa, verschiedenartige und wechselnde stilistische Formen.

Erklärt so die Zugehörigkeit der Johannesapokalypse zu dieser Schriftgattung, ihre Verwandtschaft mit anderen Erzeugnissen diesser Gattung, wohl auch ihre literarische Abhängigkeit von diesen, ihre Besonderheit neben Johannes-evangelium und Johannesbrief und ihren sehr weitgehenden Unterschied in Inhalt und Form von diesen, so hat sie doch auf der anderen Seite so viel mit ihnen gemeinsam, daß ihre Zusammengehörigkeit und ihr gemeinsamer Ursprung von demselben Verfasser höchst wahrscheinlich wird. Nehmen wir noch dazu die Abfassung in verschiedenen, vielleicht durch ein ganzes Menschenalter getrennten Lebensaltern desselben Verfassers, so können etwaige Verschiedenheiten in Form und Inhalt noch weniger ihre Zusammengehörigkeit und ihren gemeinsamen Ursprung von demselben Verfasser zweifelhaft machen. Suchen wir nun das Gemeinsame in Apokalypse, Evangelium und Brief des Johannes im einzelnen genauer aufzuzeigen.

Als die gemeinsame alle drei Schriften beherrschende Idee haben wir bereits erkannt die Logosidee, das Leben, das ewige Leben und zwar im Sinn von Gottesgemeinschaft.

Der Logos wird wie im Evangelium und ersten Johannesbrief so auch in der Apokalypse nur wenig genannt. Der Grund dafür wird uns (Ap. XIX, 12) genannt: *Ἐχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός* (V. 13) *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὃ λόγος τοῦ θεοῦ*. Dagegen tritt er in mancherlei Umschreibung auf. Die prägnanteste Umschreibung ist wohl: *Ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, λέγει κύριος* (Ap. I, 8. XXI, 6) und *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (I, 4. I, 8. I, 17 u. a.), vgl. Joh. I, 1 ff. und Ap. XIX, 11 f.) *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (Ap. III, 14, vgl. Joh. I, 1 ff.). Als Umschreibung des Logos dürfen wir wohl auch (Ap. VII, 15) *καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ, σκηνώσει ἐπ' αὐτοὺς* (vgl. Joh. I, 14) und (Ap. VII, 17) *ὅτι τὸ ἄρνιον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὁδηγήσει ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὕδατων* (vgl. Joh. X, 11. Ps. 23) er-

kennen u. a. Ausdrücklich genannt wird der Logos (I, 2) τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, δς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα ἶδεν. (I, 9) Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. In ähnlicher Weise Apok. XX, 4 u. a. Mag hier möglich sein, ja mag man im Blick auf die Zusammenstellung: λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ geneigt sein, bei Logos nur an das „Wort Gottes“ ohne Beziehung auf den Logos als die in der Welt wirksame Gottesvernunft, also in dem den Johannesschriften eigenen besonderen Sinn zu denken, so ist das ausgeschlossen in XIX, 11 ff. und im Zusammenhang damit in VI, 1. 2. (XIX, 11 ff.) Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτὸν καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλόξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλὰ, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ αὐτός, καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον περιγεγραμμένον αἵματι, καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ (hierzu V. 14. 15. 16). Hier können wir nicht im Zweifel sein, daß es sich bei diesem λόγος τοῦ Θεοῦ um eine Persönlichkeit handelt, geschmückt mit den Zeichen der Herrschaft (ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλὰ), aber noch die Zeichen seiner Knechtsgestalt und seines Opfers tragend (περιβεβλημένος ἱμάτιον περιγεγραμμένον αἵματι) nun bereit, das Gericht zu halten (δικαιοσύνη κρίνει (V. 11) καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος V. 15) und ausgerüstet zu diesem Gericht (οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλόξ πυρός V. 12) als Zeichen der göttlichen Allwissenheit, nun bereit im Kampf mit der feindlichen Welt seine Siege zu erringen (πολεμεῖ V. 11) und ausgerüstet zu diesem Kampf: καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα (V. 15) (statt der Zunge) ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη· καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ (V. 15), bereit, auch seine Herrschaft anzutreten: καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· βασι-

λεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων. Der Kampf selbst und sein Ergebnis wird uns XIX, 17—21 geschildert. Wenn wir von hier aus auf Apok. VI, 1 f. zurücksehen καὶ ἴδον ὅτε ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον μίαν ἐκ τῶν ἐπτά σφραγίδων, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἐκ τῶν τεσσαρῶν ζώων λέγοντος ὡς φωνὴ βροντῆς· ἔρχου. καὶ ἴδον καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων τόξον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ, so können wir in dem ἐπὶ τὸν ἵππον λευκὸν καθήμενος nur den erkennen, von dem es XIX, 13 heißt καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ und in allem, was auf die Öffnung des Siegels folgt, diesen λόγος τοῦ θεοῦ der ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ, den sieghaften Kampf des Logos mit den widergöttlichen feindlichen Mächten.

Demnach ist der Logos und zwar der Logos in seinem sieghaften Kampf mit den widergöttlichen feindlichen Mächten und sein endlicher Sieg, sein Gericht und seine Herrschaft der leitende Grundgedanke, der sich durch die ganze Apokalypse hindurchzieht. Mit der Herrschaft des Logos vollzieht sich die Neuschöpfung, die Erneuerung von Himmel und Erde (Ap. XXI, 5) καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι (XXI, 5) καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα (vgl. Jes. LXV, 1). Diese Herrschaft des Logos bringt die Vereinigung des Logos mit der Gemeinde unter dem Bild der Vereinigung des Bräutigams mit der Braut. (Ap. XXI, 2) Καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. Diese Vereinigung aber bedeutet volle Gottesgemeinschaft: (XXI, 3) καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἔσται μετ' αὐτῶν (vgl. 2. Kor. VI, 16; Hebr. VIII, 10). Die Wirkung dieser Gottesgemeinschaft ist das Ende alles Leids (XXI, 4) καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν καὶ θάνατος οὐκ ἔστιν ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κλαυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔστιν ἔτι διὰ τὰ πρῶτα



ἀπῆλθεν. Die Wirkung der Gottesgemeinschaft ist auch ewiges Leben (c. XXI, 6) ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν vgl. Joh. IV, 10 εἰ ᾗδεις τὴν δωρεάν τοῦ Θεοῦ, καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι· δός μοι πιεῖν, σὺ ἂν ᾗτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν. Denn diese Wirkung ist Gottessohnschaft (c. XXI, 7) ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ Θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός. Das neue Jerusalem, die heilige Stadt, die Gemeinde in ihrem bräutlichen Schmuck wird uns c. XIX, 8 geschildert. Ihr eigentliches Kennzeichen aber ist: Es ist kein Tempel mehr darin (c. XXI, 22) καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ· ὁ γὰρ κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστίν, καὶ τὸ ἄρνιον (vgl. Joh. IV, 21 ff.; 2. Kor. VI, 16; Hebr. VIII, 10). Die volle Gottesgemeinschaft bringt Licht (c. XXI, 23 ff.) καὶ ἡ πόλις οὐ χρειαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ· ἡ γὰρ δόξα τοῦ Θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ἡ λύχνος αὐτῆς τὸ ἄρνιον. καὶ περιπατήσουσι τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσι τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν, καὶ οἱ πυλῶνες αὐτῆς οὐ μὴ κλεισθῶσι ἡμέρας, νύξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ, καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἔθνων εἰς αὐτήν.

Die bildliche Form der Darstellung ist von Jes. LX, 11 ff. hergenommen. In der Idee selbst finden wir eine Übereinstimmung mit Joh. I, 4. I, 9, vgl. auch (Ap. XXII, 3 f.) καὶ ὁ θρόνος τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου ἐν αὐτῇ ἔσται καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύουσιν αὐτῷ καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν mit (Joh. I, 12) ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Joh. I, 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (Joh. I, 9 f.). Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

Wie der Logos, so ist auch das Leben, das ewige Leben als Gottesgemeinschaft eine herrschende Idee in der Apokalypse. Da, wo der Sieg des Logos und die volle Gottesgemeinschaft zur Darstellung kommt (Apok. XIX, 11—XXII), ist das Leben, das ewige Leben die Bezeichnung für

diese Gottesgemeinschaft (c. XXI, 6 u. 7). *ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός* (vgl. Joh. IV, 10—14). Die verwirklichte Gottesgemeinschaft ist ein Strom des Wassers des Lebens, der von dem Thron Gottes und des Lammes ausgeht. Früchte und Blätter des Lebens dienen als Nahrung und als Arznei für diese Zeit der verwirklichten Gottesgemeinschaft (c. XXII, 1 f.) *καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου. ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς ποιῶν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδούς τὸν καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν.*

Nur die im Buch des Lebens Geschriebenen dürfen in das neue Jerusalem einziehen (c. XXI, 27). *καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν πᾶν κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν βδέλγμα καὶ ψεῦδος, εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου.* Das Buch des Lebens ist ein Bild, das sich durch die ganze Apokalypse hindurchzieht (c. III, 5. XIII, 9. XVII, 8. XX, 12). c. II, 7 *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστίν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ.*

Weil nur dem mit dem Logos im Kampf mit den feindlichen Mächten Siegenden das Leben gegeben wird, wird das Leben als *στέφανος*, als Siegeskranz gedacht (c. II, 10). *γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.* Wie Gott selbst der Lebende ist (c. VII, 2. XV, 7) *ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, so ist auch der Logos, er der *ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὁμοῖος υἱὸς ἀνθρώπου* der Lebende *ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* (c. I, 17 f. II, 8). Aber er ist nur der *πρωτόκοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (c. I, 5). Er hat auch die Schlüssel der Unterwelt und des Todes, die dem Tode Verfallenen zu befreien (c. I, 18) *καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου.* Die gleich ihm Siegenden sollen angetan werden mit weißen Kleidern und im Buch des Lebens geschrieben

bleiben (c. III, 5) ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς. Die Gott dienen, sollen das Siegel des lebendigen Gottes auf ihrem Angesicht tragen (c. VII, 2) καὶ ἴδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου, ἔχοντα σφραγίδα Θεοῦ ζῶντος, καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἁγγέλοις, οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, λέγων· μὴ ἀδικήσητε . . . , ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. Die Märtyrer leben und herrschen mit Christus 1000 Jahre (c. XX, 4).

Auch das Bild der Zeugung des Lebens fehlt in der Apokalypse nicht. Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ μάρτυς ὁ πιστός ist ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (I, 5). Sein Sieg und seine Herrschaft werden dargestellt unter dem Bild der Hochzeit (c. XIX, 7) Χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν καὶ δῶμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν, καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάλληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν (XXI, 2) καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. Die Christen werden (c. XII, 17) τὸ στέρμα, hier allerdings des Weibes genannt. Im übrigen werden die einzelnen Christenseelen nicht als Frucht dieser Zeugung, sondern als Teilnehmer an dem Hochzeitsmahl des Lammes dargestellt (c. XIX, 9) μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι. καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ Θεοῦ εἰσίν.

Wie im Evangelium (s. S. 51), so sind es auch in der Apokalypse drei Mittel, durch die der Logos das ewige Leben in uns wirkt: τὸ ὕδωρ, τὸ αἶμα, τὸ πνεῦμα. Das Wasser des Lebens stillt den Durst der Seele und vermittelt das Leben (c. VII, 17) ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὀδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὑδάτων καὶ ἐξαλείψει ὁ Θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν (vgl. Ps. 23, 2; Joh. IV, 10—14). Apok. XXI, 6 ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. Die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft nach dem Sieg des Logos und durch dessen Herrschaft

wird dargestellt als Strom des Wassers des Lebens, der von dem Thron Gottes und des Lammes ausgeht (c. XXII, 1) *καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου.*

Wie im Evangelium der Opfergedanke an den Anfang gestellt wird (Joh. I, 29) *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (I, 36) *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* und im ganzen Buch beherrschende Stellung einnimmt, so ist in dem *ἀρνίον τοῦ θεοῦ*, das durch die ganze Apokalypse die Bezeichnung Jesu Christi ist, der Ausdruck seines Selbstopfers wie seiner Erhöhung um seines Opfers willen im Sinn von Phil. II, 7 zu erkennen. Das Blut als Zeichen seines Opfers wird c. XIX, 13 genannt. Der auf dem weißen Pferde sitzt *ὁ καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινὸς περιβεβλημένος ἱμάτιον περιγεραμμένον αἵματι.* Von der „sündenreinigenden“ (*λούσαντι*) oder nach der anderen Lesart „sündenlösenden“ (*λύσαντι*) Kraft des Blutes hören wir (Apok. I, 5) *τῷ ἀγαπῶντι καὶ λούσαντι (λύσαντι) ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ αὐτῷ ἢ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Die mit den Zeichen der Reinheit und des Friedens, angetan mit weißen Kleidern und Palmen in den Händen tragend vor dem Throne stehend und dem Lamm *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου* (c. VII, 14). Die Sieger über den Ankläger *ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν* (c. XII, 11). Und wie das Blut des Lammes sein Opfer, so war ihr eigenes Opfer für sie der Weg zum Leben *οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου* (Apok. XII, 11; vgl. Joh. XII, 25).

Neben Blut und Wasser ist auch in der Apokalypse *μαρτυρία* = *τὸ πνεῦμα* das Mittel, durch das das Leben gewirkt wird. Diese Gleichung selbst *μαρτυρία* = *τὸ πνεῦμα* ist ausdrücklich ausgesprochen (c. XIX, 10) *ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.* Christus selbst ist *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς* (I, 5) *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ὁ ἀληθινός* (c. III, 4). Er ist ohne *μάρτυς ὁ καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός* (XIX, 11). Die Christen sind die *ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν*



Ἰησοῦ (c. XIX, 10). Sie siegen über den Drachen διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου und durch ihr Selbstopfer (c. XII, 1).

Kein Gegensatz zwischen Evangelium und Apok. Joh.

Man will zwischen Johannesevangelium und Johannesapokalypse einen Gegensatz darin erkennen,<sup>1)</sup> daß der Name κύριος nicht bloß im Evangelium, sondern auch in den johanneischen Briefen fehlt, daß das Evangelium (c. XV, 14) Jesus sagen läßt: Ihr seid meine Freunde (φίλοι), wenn ihr tut, was ich euch befehle. Ich nenne euch nicht mehr Knechte (Sklaven), denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut, euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles, was ich vom Vater gehört habe, kund getan habe; und (c. XVI, 27) „Der Vater liebt euch (φιλεῖ), weil ihr ihn geliebt und geglaubt habt, daß ich vom Vater ausgegangen bin.“ Während im scharfen Gegensatz dazu die Apokalypse die Christen durchgehends als δοῦλοι θεοῦ bezeichne. Aber dem gegenüber ist darauf hinzuweisen, daß das Evangelium den fleischgewordenen Logos, also den Logos in seiner Knechtsgestalt zur Darstellung bringen will, während es da, wo es den erhöhten Christus, den Logos in seiner Verklärung, in seiner Herrlichkeit einführt, sofort ihn als ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Joh. XX, 28) durch Thomas begrüßen läßt, dem doch ein δοῦλός σου auf seiten des Thomas entsprechen würde; und daß die Johannesbriefe die κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ betonen; während die Apokalypse von Anfang an den Logos in seiner Verklärung ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἷδν ἄνθρωπον vor sich hat, die Christen aber und die Gemeinde uns ἐν θλίψει, ἐν βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ zeigt, und deshalb gleich von c. I, 1 an und durchgehends von δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ redet; doch da, wo von den Christen als den εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι geredet wird, sie diese nun λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ werden läßt (c. XIX, 9. 10). Hiermit stimmt

<sup>1)</sup> Bousset.

überein (c. III, 20) ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἂν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ. ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς καὶ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. Ebenso (V, 10) καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς. (XVII, 14) οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί. Vgl. (XIX, 14) Καὶ τὰ στρατεύματα ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρὸν (XX, 4), καὶ ἴδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν· καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη (vgl. XXII, 8 ff.).

Obgleich die Apokalypse die Christen, die ἐν θλίψει, ἐν βασιλείᾳ καὶ ἐν ὑπομονῇ stehen, δοῦλοι θεοῦ nennt, so bezeichnet sich doch er, der dem Verfasser die Vision erklärt, indem wir doch den ἐν μέσῳ τῶν λυγχιῶν δμοιον υἱὸν ἀνθρώπου zu erkennen haben (vgl. I, 12. 13. 19 nach XIX, 10 und XX, 82), als σύνδουλός σου καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου (nach XXII, 8 ist es allerdings nicht Christus, sondern ein Engel, der redet). Da aber, wo Christus in seinem Sieg, in seinem Gericht, in seiner Herrschaft, in seiner Verklärung uns gezeigt wird, nehmen die Christen teil an seinem Sieg, an seiner Herrschaft, an seinem Gericht, an seiner Verklärung.

Wir können also auch in diesem Punkt keinen Gegensatz, sondern nur eine volle Übereinstimmung zwischen Evangelium und Apokalypse erkennen.

Was Evangelium und Apokalypse aufs engste miteinander verbindet, ist der gleiche Gebrauch der Allegorie. Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß die Allegorien

der Apokalypse sich in ihrer Art wesentlich unterscheiden von denen des Evangeliums. Aber die Verschiedenheit läßt sich hinreichend durch die Verschiedenheit des Objekts, das zur Darstellung kommen soll, erklären, indem es sich bei dem Evangelium um vergangene geschichtliche Begebenheiten handelt, in der Apokalypse aber um eschatologische Vorgänge der Zukunft. Die Bilder, in denen diese Vorgänge zur Darstellung kommen, waren dem Verfasser gegeben, hier in den Erzählungen der Evangelien, dort in der vorhandenen (jüdisch-)eschatologischen Literatur.

\* \* \*

#### **Das Evangelium des Johannes die Erfüllung der Logosidee der griechischen Philosophie.**

Haben wir in der Logos-Idee den innersten Zusammenhang und die reifste Frucht der griechischen Philosophie erkannt, so haben wir in der Übertragung und Anwendung dieser Idee auf Jesus Christus, wie wir sie im Johannes-Evangelium vor uns haben, die Absicht zu erkennen, in Jesus Christus die Vollendung dieser in der griechischen Philosophie sich vollziehenden Geistesentwicklung, die Erfüllung der in der griechischen Welt immer stärker auftretenden und in ihrer Logos-Idee zum Ausdruck kommenden Sehnsucht nach Gottes Gemeinschaft zu zeigen, wie im Evangelium des Matthäus in Jesus Christus die Erfüllung der Propheten, die Vollendung und der Abschluß des in dem Volke Israel lebendigen Gottesreichs-Gedankens gezeigt wird.

\* \* \*

#### **Johannes-Evangelium und Dionysius Areopagita.**

Wie bei Dionysius Areopagita, einem der nächsten Geistesverwandten des Johannes-Evangeliums, immer wieder betont wird, daß der Zweck seiner Darstellung der Hierarchie ein praktisch religiöser ist, nämlich den Weg zur mystischen Einheit mit Gott, dem wahrhaftigen Sein, τὸ ὄντως ὄν, τὸ καλὸν καὶ σοφὸν καὶ ἀγαθόν zu zeigen, so ist auch der Zweck des Johannes-Evangeliums ein rein praktisch reli-

giöser: den Weg zum Leben, dem in der Gottesgemeinschaft sich verwirklichenden ewigen Leben zu zeigen. Aber auch darin teilt das Evangelium des Johannes mit Dionysius Areopagita dasselbe Schicksal, daß es wie jener (ohne seine Absicht) die Grundlage wird einer theoretischen und praktischen Entwicklung der Kirche. Wie von Dionysius Areopagita die ganze Philosophie des Thomas von Aquin ausgegangen ist, die heute noch, ja heute mehr wie je die katholische Kirche beherrscht, das ganze hierarchische System des Papsttums, so ist das Johannes-Evangelium die Grundlage geworden der Dogmenbildung in der Christologie wie der Geschichte des Lebens Jesu, während es selbst nur sein will die Geschichte des in Jesus Christus erschienenen Lebens, ewigen Lebens, wie sie sich im einzelnen Menschen vollzieht.

\* \* \*

Die der Entstehungszeit des Johannes-Evangeliums zunächst stehenden christlichen Schriftsteller, bei denen wir Bekanntschaft mit unserem Evangelium erkennen, wissen noch von dem nicht geschichtlichen Charakter unseres Evangeliums, so Justinus Mart. ca. 150 p. Chr. n. Ob er das Johannes-Evangelium zu den „apostolischen Denkwürdigkeiten“ rechnet, von denen er Dial. c. Tryph. Jud. 103 redet *ἀνομνημονεύματα ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι* ist zweifelhaft. „Als historische Quelle hat er (Justin) das vierte Evangelium nicht ausgebeutet. Es scheint als habe ihm Johannes nicht sowohl unter dem Gesichtspunkt des Berichterstatters als unter dem des allgemein didaktischen bzw. symbolisierenden Interpretators gestanden, mithin in gleicher Linie mit den paulinischen Briefen.“ Aall, Logos nach Har-nack S. 248.

Hippolyt (C. 180 p. Chr. n. Adv. Noet. Cap. 15) erklärt ausdrücklich *Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ*.

Daß das vierte Evangelium in der ältesten Zeit der Kirche als Geschichtsquelle nicht oder selten benützt wird, und diese fast ausschließlich durch den synoptischen Typus der Tradition bestimmt ist, wird uns nicht mehr wundern,



wenn wir wissen, daß das Johannesevangelium Geschichte nicht ist und nicht sein will.

Dagegen fehlt es an geistigen Berührungen und in diesen an Zeugen seiner Wirksamkeit keineswegs. In den Apostolischen Vätern legen wir den Finger nur auf folgende Stellen:

II. Clemens (Romanus) Brief an die Korinther IX, 5. *Εἰ Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σῶσας ἡμᾶς ὦν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀποληψόμεθα τὸν μισθόν.*

Ignatiusbriefe. Ad Philad. VII, 1 *Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μὲ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ Θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. ἐκραύασα μεταξὺ ὦν ἐλάλουν μεγάλη φωνῇ Θεοῦ φωνῇ „Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις“.*

IX, 1 *Καλοὶ μὲν οἱ ἱερεῖς, κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ Θεοῦ· αὐτὸς ὦν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία.*

Ad Roman. VII, 3 *Οὐχ ἡδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου· ἄρτον Θεοῦ θάλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ πόμα θάλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφθαρτος.*

Polycarp ad Philipp. VII. *Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντιχριστός ἐστιν.*

Martyrium Polycarpi VIII, 1. *Ἐπεὶ δὲ ποτε κατέπαυσε τὴν προσευχὴν μνημονεύσας ἀπάντων καὶ τῶν πώποτε συμβεβληκότων αὐτῷ μικρῶν τε καὶ μεγάλων, ἐνδόξων τε καὶ ἀδόξων καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς ὥρας ἐλθούσης τοῦ ἐξιέναι ἐν ὄνῳ καθίσαντες αὐτὸν ἤγαγον εἰς τὴν πόλιν, ὄντος σαββάτου μεγάλου.*

Man hat es auffallend gefunden und in der Diskussion über die Echtheit des Evangeliums immer wieder darauf hingewiesen, daß Ignatius in seinem Brief an die Epheser des Johannes nicht Erwähnung tut, während er von Paulus ausdrücklich schreibt Ad Ephes. XI, 2—XII, 2 *Χωρὶς τούτου (Ἰησοῦ Χριστοῦ) μηδὲν ὑμῖν πρεπέτω, ἐν ᾧ τὰ δεσμὰ περι-*

φέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας, ἐν οἷς γένοιτό μοι ἀναστῆναι τῇ προσευχῇ ὑμῶν, ἥς γένοιτό μοι ἀεὶ μέτοχον εἶναι, ἵνα ἐνὶ κλήρῳ Ἐφεσίων εὐρεθῶ τῶν Χριστιανῶν οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ. XII, 1. Οἶδα τίς εἰμι καὶ τίσιν γράφω ἐγὼ κατὰ-κριτος, ὑμεῖς ἡλεημένοι· ἐγὼ ὑπο κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι· 2. πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἰχνη εὐρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Doch das Schweigen ist niemals ein absoluter Beweis für das Nichtvorhandensein einer Tatsache, hier also gegen den Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus. Wenn wir das οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ genau nehmen, so können wir geradezu hierin, selbst wenn wir mit anderen Handschriften statt συνῆσαν συνήνεσαν lesen, ein ausdrückliches Zeugnis für den langjährigen Aufenthalt des Johannes in Ephesus erkennen. Wenn dann Paulus ausdrücklich genannt wird, während dies bei Johannes nicht der Fall ist, dürfen wir nicht übersehen, wie stark Ignatius das Martyrium des Paulus betont (τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου ἀξιομακαρίστου), und mit welchem Stolz er von seinem Martyrium (πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων) und von seinen Fesseln (ἐν ᾧ τὰ δεσμὰ φέρω τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας) redet, welche hohe Hoffnungen er auf dieses sein Martyrium setzt (οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἰχνη εὐρεθῆναι ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω), um zu verstehen, warum er gerade hier Paulus vor Johannes bevorzugt, diesen in das allgemeinere Wort τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν einbegreift, ersteren aber ausdrücklich nennt.

Wir dürfen vielleicht auch daran denken, daß Johannes mit seinem Logosevangelium keineswegs allgemeine Anerkennung fand, ja daß es geradezu eine Partei der Aloger gab, die doch nur durch die Ablehnung der Anwendung der Logosidee auf die Geschichte Jesu zusammengehalten wurde. Gehörte Ignatius zu diesen Alogern, so läßt sich

sein Schweigen über Johannes, selbst wenn dieser in Ephesus lebte oder gelebt hatte, wohl verstehen. Will doch Zahn (Einleitung in das Neue Testament II, 547 2. Aufl.) aus Ignatius ad Magn. 8, 2 im Blick auf Ad Roman. 8, 2, Ad Ephes. 3, 2. 17, 2 schließen, daß Ignatius die Logosidee im Sinn des vierten Evangeliums nicht kannte oder nicht kennen wollte.

Dürfen wir also bei den Apostolischen Vätern die Kenntnis des Johannes-Evangeliums mit Gewißheit annehmen, so führt uns seine geistige Berührung mit der Didache besonders in den Gebeten zu den Sakramenten, wovon wir oben S. 33 gesprochen haben, bis an die Grenze der Apostelzeit, seine Geistesverwandtschaft mit den „Oden Salomos“ vielleicht, die mit Philo sicher bis in die Tage Jesu.

### **Verwandtschaft des Evangeliums des Johannes und der Oden Salomos.**

Ihre beste Bestätigung findet die Erklärung des Johannes-Evangeliums als *λόγος τῆς ζωῆς*, Allegorie des Lebens, des ewigen Lebens, als Geschichte des geistlichen Lebens in seiner individuellen Verwirklichung in der Schrift, die ihm geistig und zeitlich, vielleicht auch örtlich am nächsten steht, in den „Oden Salomos“, wie diese selbst von hier aus erst ihr rechtes Licht empfangen.<sup>1)</sup> Ihre nahe Ver-

<sup>1)</sup> A. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. (The Odes of Salomon. Now first published from the syriac version by J. Rendel Harris 1909.) Aus dem Syrischen übersetzt von Johannes Flemming, bearbeitet und herausgegeben s. V. „Seit der Entdeckung der „Apostellehre“ vor bald 30 Jahren haben wir nichts gleich Wertvolles erhalten — die Bedeutung des Fundes der Fragmente des Petrus-Evangeliums und der Petrus-Apokalypse muß hier zurücktreten, und in mancher Beziehung ist der neue Fund sogar noch wichtiger als jener urchristliche Katechismus; denn wie er in neuer Weise die Originalität und Einzigartigkeit der Verkündigung Jesu sichert, so ist er für die höhere Kritik des Johannes-Evangeliums epochemachend, weil diese jüdischen Oden (nicht erst die christliche Bearbeitung) bereits alle wesentlichen Stücke der johanneischen Theologie samt ihrer religiösen Klangfarbe enthalten. Die Tat des „Johannes“, sie mit Jesus Christus zu verknüpfen, und sie zu noch größerer Erhabenheit und Werbekraft zu bringen, bleibt

wandtschaft mit unserem vierten Evangelium ist bereits erkannt. Diese Verwandtschaft läßt sich von hier aus erst näher bestimmen. Sie bezieht sich ebenso wohl auf ihren Gedankenkreis, wie auf die Form ihrer Darstellung. Der Charakter der „Oden Salomos“ als lyrische Poesie läßt es wohl erklären, daß die Allegorien noch lebendiger und anschaulicher sind als in unserem Evangelium. Suchen wir die Verwandtschaft im einzelnen näher aufzuzeigen. Da wir darin eine starke Stütze für unsere Hauptthese erkennen, müssen wir genauer darauf eingehen.<sup>1)</sup>

#### Das ewige Leben in den Oden Salomos.

Die beherrschende Idee ist auch hier wie im Evangelium das Leben, das ewige Leben.

„Auf dem Willen des Herrn beruht eure Rettung, und sein Gedanke ist ewiges Leben, und unvergänglich ist eure Vollendung“ (O. IX, 3). „Ihr sollt unvergänglich erfunden werden in allen Äonen

gewaltig genug; aber sie erschöpft sich auch ganz wesentlich hierin.“ Worin nun aber die Verwandtschaft des Johannes-Evangeliums und der Oden Salomos tatsächlich besteht, scheint unseres Erachtens Harnack nicht erkannt zu haben (vgl. u. zu Ode 4. 6. 12. 42). Bibliographie der Oden Salomos in Gerh. Kittel, Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich? in Rudolf Kittel, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 16—20, S. 142.

<sup>1)</sup> Franz Overbeck a. a. O. S. 512: „Einer ernsthaften Forschung erwies sich nun aber diese pseudonyme Schrift für die Aufhellung des Johannes-Rätsels, und gar für die Befestigung der apostolischen oder halbapostolischen Echtheit des Johannisten keineswegs als so stichhaltig, wie es wenigstens von schweizerischen Kanzeln sogar der christlichen Gemeinde tröstlich verkündigt wurde. Möglich, daß dieser Fund die ihm zugeschriebene Wichtigkeit einst noch erlangt, wenn erst das Johannesproblem aus seinen eigenen ihm innewohnenden Voraussetzungen aus eine feste Gestalt angenommen haben wird. Bei der jetzigen Lage der Dinge, und da außerdem philologische Bedenken über die Zuverlässigkeit der editorischen Darbietung geäußert worden sind, kommen die Oden Salomos als ein sicheres Fundament, auf dem die Forschung auch nur in einer Einzelheit zuverlässig Fuß fassen könnte, nicht in Betracht.“ Diese Lage scheint uns jetzt gekommen zu sein. Für unsere Auffassung des Johannes-evangeliums als Geschichte des Lebens in allegorisch dramatischer Darstellung können die Oden Salomos für das rechte Verständnis von recht großer Bedeutung werden.



in dem Namen eures Vaters“ (VIII, 26). „Umsonst habe ich deine Güte empfangen, ich lebe durch sie“ (V, 3). „Der Herr hat meinem Mund die Richtung gegeben durch sein Wort und hat mein Herz geöffnet durch sein Licht und hat in mir wohnen lassen sein unsterbliches Leben“ (X, 1). „Und sie wandelten in meinem Leben und wurden erlöst und wurden mein Volk in alle Ewigkeit“ (X, 8). „Ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen und habe die Vergänglichkeit abgelegt durch seine Güte“ (XV, 8). „Auferstanden ist im Lande des Herrn Leben ohne Tod“ (XV, 10). „Sie waren unbeweglich, und du hast ihnen Hilfe zum Leben gegeben“ (XXII, 10). „Denn ich war bereit, bevor die Vernichtung kam, und ich war auf seine unvergänglichen Fittiche gesetzt, und unsterbliches Leben ist hervorgekommen und hat mich geküßt, und davon ist der Geist in mir, und er kann nicht sterben, denn er ist lebendig“ (XXVIII, 6 ff.). „Durch seine Gnade nehmet euch das unsterbliche Leben“ (XXXI, 6). „Denen, die mich angezogen haben, soll kein Unrecht geschehen, sondern sie sollen die neue unvergängliche Welt besitzen“ (XXXIII, 10). „Glaubet, lebet, laßt euch erretten“ (XXXIV, 6). „Sie (die Wahrheit) wurde mir ein Hafen der Rettung und setzte mich auf die Arme des unsterblichen Lebens“ (XXXVIII, 3). „Wir leben in dem Herrn durch seine Gnade und wir empfangen Leben in seinem Gesalbten“ (XLI, 3).

#### Die „Wahrheit“ in den Oden Salomos.

Dem „Leben“, dem ewigen Leben sind wie im Johannes-Evangelium nahe verwandt die Begriffe: die Wahrheit, das Licht, Frieden (Ruhe), Freude. Dieselbe beherrschende Stellung wie das Leben nimmt die Wahrheit in den Oden ein.

„Vom Anfang bis zum Ende habe ich seine Erkenntnis empfangen und habe fest auf dem Felsen der Wahrheit gestanden“ (XI, 2). „Der Wohnsitz des Worts ist der Mensch, und seine Wahrheit ist die Liebe. Selig sind diejenigen, welche dadurch alles verstanden und unseren Herrn erkannt haben in seiner Wahrheit“ (XII, 11). „Der Gedanke der Wahrheit hat mich geführt, und ich bin ihm nachgegangen und nicht in die Irre geraten“ (XVII, 5). „Ich bin stark geworden in der Wahrheit und heilig in deiner Gerechtigkeit“ (XXV, 10). „Die Torheit bot pfadlosen Weg und wurde versenkt durch die Wahrheit des Herrn“ (XXXI, 2). „Für die Seligen gibt es die Worte aus der Wahrheit, die aus sich selbst stammt, denn sie ist stark durch die heilige Kraft des Herrn, und sie ist unerschütterlich immer und ewiglich“ (XXXII, 2). „Ich will euch weise machen auf dem Wege der Wahrheit“ (XXX, 8). „Ich bin hinaufgestiegen zum Licht der Wahrheit, wie auf einen Wagen, und die Wahrheit hat mich geleitet . . . und sie ging mit mir und gab mir Ruhe und ließ mich nicht irre gehen, denn sie war die Wahrheit“ (XXXVIII, 1, 2, 4). „Die Wahrheit aber

ging auf geradem Weg und alles, was ich nicht wußte, zeigte sie mir“ (XXXVIII, 7, 9). „Der Vater der Wahrheit erinnerte sich mein, er der mich besessen hat von Anfang an“ (XLI, 9). „Das ist der Geist des Herrn ohne Falsch, der die Menschen lehrt, daß sie seine Wege erkennen, sind weise und erkannt und sind wachsam“ (III, 12 u. 13).

#### Das „Licht“ ■ den Oden Salomos.

Der Wahrheit nahe verwandt ist das Licht. Die Quelle des Lichts ist Gott.

„Der Mund des Herrn ist das wahre Wort und das Tor seines Lichtes“ (XII, 3).

Das Licht ist erschienen in dem Sohn.

„Er (der Geist) hat mich erzeugt vor dem Angesicht des Herrn, und obwohl ich ein Mensch war, bin ich das Licht, der Sohn Gottes genannt“ (XXXVI, 3). „Der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollendung seines Vaters, und ein Licht ist aufgegangen in dem Wort, das zuvor in ihm war“ (XLI, 14. 15).

Licht ist auch seine Wirkung in unserem Leben.

„Unser Antlitz soll leuchten in seinem Licht und unsere Herzen sollen sinnen in seiner Liebe Tag und Nacht“ (XLI, 6). „Ein großer Tag ist für uns angebrochen, und wunderbar ist er, der uns gegeben hat von seiner Herrlichkeit“ (XLI, 4). „Ich bin hinaufgestiegen zum Licht der Wahrheit wie auf einen Wagen“ (XXXVIII, 1). „Für die Seligen gibt es Freude aus ihrem Herzen und Licht von dem, der in ihnen wohnt“ (XXXII, 1). „Es schien mir, daß er der Herr sei, und er zeigte ihm das Zeichen dafür und leitete mich in seinem Lichte“ (XXIX, 6). „Ich wurde erhoben in seinem Licht und wirkte vor seinem Antlitz und war ihm nahe“ (XXI, 5). „Es wurden Spuren des Lichtes auf ihr Herz gelegt, und sie wandelten in meinem Leben“ (X, 7 u. 8). „Er hat mein Herz geöffnet durch sein Licht“ (X, 1). „Die haben Kraft gegeben ihrer Schwachheit und Licht ihren Augen“ (VI, 16). „Er hat festgesetzt seinen Weg zur Weisheit, er hat ihn breit und lang gemacht und zu aller Erkenntnis geführt, und er hat die Spuren seines Lichts darüber gesetzt“ (VII, 16). „Und der Herr erneuerte mich in seinem Kleide und nahm mich in Besitz in seinem Lichte und gab mir von oben unvergängliche Ruhe . . . Und der Herr, wie die Sonne über dem Antlitz der Erde, erleuchtete meine Augen, und mein Angesicht empfing den Tau“ (XI, 10, 12).

Alle Nacht und Finsternis ist damit überwunden:

„Ich habe abgelegt die Finsternis und angezogen das Licht“ (XXI, 2). „Die Abgründe sind zerstört worden, und die Finsternis ist vernichtet worden durch seinen Anblick“ (XXX, 1).

### Friede und Ruhe in den Oden Salomos.

Neben Wahrheit und Licht ist Friede und Ruhe der Inhalt des Lebens und seine Wirkung.

„Und der Herr erneuerte mich in seinem Kleide und nahm mich in Besitz in seinem Lichte und gab mir von oben unvergängliche Ruhe“ (XI, 10).

Der Friede ruht auf Gottes Gnade.

„Seid stark und laßt euch erlösen durch seine Gnade, denn ich verkündige euch Frieden, euch seinen Heiligen“ (IX, 5). „Seine Antwort kam zu mir, die mir Früchte meiner Mühe gab und mir Ruhe gab durch die Güte des Herrn“ (XXXVII, 3, 4).

Die Nähe Gottes, Gottesgemeinschaft bringt Friede und Ruhe:

„Mein Nahesein war in Frieden und ich wurde festgegründet durch den Geist seiner Regierung“ (XXXVI, 8). „Wo seine Ruhe ist, da bin ich auch“ (III, 6).

Auch die Wahrheit bringt den Frieden.

„Und sie (Wahrheit) ging mit mir und gab mir Ruhe und ließ mich nicht irre gehen“ (XXXVIII, 4).

Auch in mancherlei Bildern kommt dieser Gedanke zum Ausdruck:

„Und sie (die Wahrheit) wurde mir ein Hafen der Rettung und setzte mich auf die Arme des unsterblichen Lebens“ (XVIII, 3). „Den Tautropfen hat er auf mich in Erquickung geträufelt und die Wolke des Friedens hat er über mein Haupt gestellt, die mir Beschützerin war zu jeder Zeit (XXXV, 1, 2). „Und wie ein Knabe von seiner Mutter werde ich getragen“ (XXXV, 6).

### Die Freude in den Oden Salomos.

Licht und Friede sind ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach Freude:

„Für die Seligen gibt es Freude aus ihren Herzen und Licht von dem, der in ihnen wohnt“ (XXXII, 1). „Er öffnete seinen Mund und redete Güte und Freude und stimmt ein neues Loblied an für seinen Namen“ (XXXI, 3). „Geht hinaus ihr, die ihr geplagt seid, und empfanget Freude und nehmet eure Seele als Erbe durch seine Gnade und nehmet euch das unsterbliche Leben“ (XXXI, 6). „Höret mich und laßt euch erlösen, denn ich verkündige die Gnade Gottes unter euch, und durch meine Hände werdet ihr erlöst werden und selig sein“ (XXXIII, 9). „Die Freude gehört den Heiligen, und wer wird sie anziehen außer ihnen allein?“ (XXIII, 1). „Unser Antlitz soll

leuchten in seinem Licht und unsere Herzen sollen sinnen in seiner Liebe Nacht und Tage. Laßt uns frohlocken vor Freude über den Herrn“ (XLI, 6. 7).

### In Gleichnis geredet:

„Und der Herr erneuerte mich in seinem Kleide und nahm mich in Besitz in seinem Lichte und gab mir von oben unvergängliche Ruhe, und ich wurde wie das Land des Sprossens und Jauchzens in seinen Früchten“ (XI, 10 u. 11).

### Leben ist Gottesgemeinschaft auch in den Oden Salomos.

Leben, ewiges Leben, unsterbliches Leben ist wie im Johannes-Evangelium auch hier in den Oden Gottesgemeinschaft.

„Umsonst habe ich deine Güte empfangen, ich lebe durch sie“ (V, 3). „Die Gnade ist offenbart worden zu eurer Errettung. Glaubet, lebet, laßt euch erretten“ (XXXIV, 6). „Bittet ohne Unterlaß, und bleibet . . . die, welche bewahret sind in dem Lebendigen und die Erlösten in dem Erlösten, und ihr sollt unvergänglich erfunden werden in allen Äonen für den Namen eures Vaters“ (VIII, 23 u. 24). „Du hast uns Gemeinschaft geschenkt, nicht weil du unser bedarfst, sondern wir bedürfen deiner“ (IV, 9). „Darum hat er sich meiner erbarmt in seiner Barmherzigkeit und hat mir gewährt, daß ich ihn bitten soll und empfangen von seinem Wesen (wenn mit Nestle statt *θυσία οὐσία* zu lesen ist). Seid reich in Gott dem Vater und nehmet auf den Gedanken des Höchsten, seid stark und laßt euch erlösen durch seine Gnade“ (IX, 4, 5). „Damit die wiederum, die es erkannt haben, nicht verloren gehen“ (IX, 7). „Er hat mir gegeben zu reden von der Frucht seines Heils und zu lenken die Seelen derjenigen, die zu ihm kommen wollen“ (X, 2). „Besonders hilfreich war für mich der Gedanke des Herrn und seine unvergängliche Gemeinschaft, und ich wurde erhoben in sein Licht und wirkte vor seinem Antlitz, und ich war ihm nahe, ihn preisend und ihn verkündend“ (XXXI, 4—6). „Meine Auserwählten wandeln in mir, meine Wege will ich denen kund tun, die mich suchen, und will ihnen Vertrauen erwecken auf meinen Namen“ (XXXIII, 11). „Er ist wie ich geworden, damit ich ihn empfangen sollte. Denn nach der Größe des Höchsten hat er mich gemacht, und nach seiner Erneuerung hat er mich erneuert, und er hat mich gesalbt aus seiner Vollkommenheit, und ich wurde einer von den ihm Nahestehenden“ (XXXVI, 5 u. 6). „Es sollen den Herrn preisen alle seine Kinder und sollen die Wahrheit seines Glaubens sammeln, und seine Kinder werden ihm bekannt sein; darum wollen wir singen in seiner Liebe. Wir leben in dem Herrn durch seine Gnade, und wir empfangen Leben in seinem Gesalbten“ (XLI, 1—3). „Ich bin vereint mit ihm, weil der Liebende den Ge-



liebten gefunden hat“ (III, 8). „Seine Güte hat seine Größe klein erscheinen lassen, er ist wie ich geworden, damit ich ihn empfangen sollte, er wurde mir völlig gleich geachtet, damit ich ihn anziehen sollte“ (VII, 5 u. 6).

#### Die Gottesgemeinschaft durch Erkenntnis.

Die Gottesgemeinschaft, die das Leben ist, vollzieht sich auf dem Weg der Erkenntnis.

„Er hat sich selbst mir bekannt gemacht ohne Neid in seiner Einfalt, denn seine Güte hatte seine Größe klein erscheinen lassen, er ist wie ich geworden, damit ich ihn empfangen sollte; er wurde mir völlig gleich geachtet, damit ich ihn anziehen sollte. Und ich bebte nicht, als ich ihn sah, sondern er ist mein Erbarmer. Wie mein Wesen wurde er, damit ich ihn begreifen, und wie meine Gestalt, damit ich mich nicht von ihm wenden sollte. Der Vater der Erkenntnis ist der Logos der Erkenntnis. Er, der die Weisheit geschaffen hat, ist weiser als seine Knechte. Und er, der mich geschaffen hat, wußte, ehe ich war, was ich tun würde, wenn ich in das Dasein träte. Denn darum hat er sich meiner erbarmt in seiner großen Barmherzigkeit und hat mir gewährt, daß ich ihn bitten soll und empfangen von seinem Wesen (Sein) (mit Nestle statt *θυσία* wohl *οὐσία* zu lesen), denn er ist unvergänglich, die Fülle der Welten und ihr Vater. Er hat ihm gegeben, denen zu erscheinen, die sein Eigen sind, daß sie den kennen lernen möchten, der sie gemacht hat, und nicht meinen, daß sie von selbst geworden seien, denn er hat festgesetzt seinen Weg zur Weisheit, er hat ihn breit und lang gemacht und zu aller Vollendung geführt, und er hat die Spuren seines Lichtes darüber gesetzt, und ich bin ihn vom Anfang bis zum Ende gegangen. Denn er ist von ihm gemacht, und er hat seine Freude am Sohn und um seiner Erlösung willen wird er alles erhalten. Und der Höchste wird bekannt sein unter seinen Heiligen, denen die frohe Botschaft zu bringen, welche Lobgesänge haben auf die Ankunft des Herrn, daß sie ihm entgegengehen und ihm lobsingen mit Freude und auf der vielstimmigen Zither. Es sollen vor ihm hergehen die Seher und sollen vor ihm sich zeigen und sollen preisen den Höchsten in seiner Liebe, denn er ist nahe und sieht. Und der Haß wird weggenommen werden von der Erde und wird mit dem Neid zusammen versenkt werden; denn die Unkenntnis ist vertilgt, weil die Erkenntnis des Herrn gekommen ist. Es sollen lobsingen diejenigen, welche die Güte des Herrn des Höchsten besingen, und sie sollen ihre Loblieder darbringen, und wie der Tag soll ihr Herz sein, und wie die Herrlichkeit des Herrn ihre Stimmen, und nicht soll es irgend eine Seele geben weder ohne Erkenntnis noch stumm; denn er hat seinen Geschöpfen den Mund gegeben, und die Stimme des Munds zu öffnen

nach ihm hin zum Preise. Verkündet seine Macht und zeigt seine Güte. Halleluja“ (VII, 4—29). „Begreift meine Erkenntnis ihr, die ihr in Wahrheit mich erkennet, liebet mich in Inbrunst, ihr, die ihr liebet, denn nicht wende ich mein Antlitz von dem, was mein ist; denn ich kenne sie, und ehe sie waren, habe ich sie erkannt und ihr Antlitz; ich habe sie versiegelt“ (VIII, 13—16). „Und er hat in mir gemehrt seine Erkenntnis und der Mund des Herrn ist der wahre Logos und das Tor seines Lichtes“ (XII, 3). „Denn der Wohnsitz des Logos ist der Mensch und seine Wahrheit ist die Liebe. Selig sind diejenigen, welche dadurch alles verstanden und unseren Herrn erkannt haben in seiner Wahrheit“ (XII, 11 u. 12). „Wandelt in der Erkenntnis des Höchsten ohne Neid zu seiner Freude und zur Vollkommenheit seiner Erkenntnis“ (XXIII, 4). „Der Herr hat die Erkenntnis seiner selbst vermehrt, und er ist eifrig bemüht, daß das gekannt wird, was durch seine Güte uns geschenkt worden ist“ (VI, 5). „Von Anfang bis zum Ende habe ich seine Erkenntnis empfangen und habe fest auf dem Felsen der Wahrheit gestanden, wo er mich hingestellt hat.“

#### Die Gottesgemeinschaft durch Liebe.

Neben der Erkenntnis ist die Liebe das Band der Gemeinschaft, das uns mit Gott verbindet und in dieser Gemeinschaft das Leben finden läßt.

„Umsonst habe ich deine Güte empfangen, ich lebe durch sie“ (V, 3). „Ich bin vereint (wörtlich: vermischt) mit ihm, weil der Liebende den Geliebten gefunden hat“ (III, 8) „und an ihnen (seinen Gliedern) hange ich, und er liebt mich, denn nicht verstand ich den Herrn zu lieben, wenn er mich nicht lieben würde. Wer vermag die Liebe zu beurteilen außer dem Geliebten? Ich liebe den Geliebten, und meine Seele liebt ihn“ (III, 2—5). „Die Liebe gehört den Auserwählten, und wer wird sie anziehen außer denen, die sie besessen haben von Anfang an?“ (XXIII, 3). „Seine Wahrheit ist die Liebe. Selig sind diejenigen, welche dadurch alles verstanden und unseren Herrn erkannt haben in seiner Wahrheit“ (XII, 11 u. 12). „Es sollen den Herrn preisen alle seine Kinder und sollen die Wahrheit seines Glaubens sammeln, und seine Kinder werden ihm bekannt sein. Darum wollen wir singen in seiner Liebe. Wir leben in dem Herrn durch seine Gnade“ (XLI, 1—3). „Unser Antlitz soll leuchten in seinem Licht und unsere Herzen sollen sinnieren in seiner Liebe Nacht und Tag. Laßt uns frohlocken vor Freude in dem Herrn“ (XLI, 6—8). „Ich bin ohne Nutzen für die geworden, die mich nicht ergriffen haben, und ich werde bei denen sein, die mich lieben“ (XLII, 4). „Sie haben ihre Verfolger verachtet, und ich habe auf sie das Joch meiner Liebe gelegt“ (XLII, 7, 8). „Begreift meine Erkenntnis ihr, die ihr in Wahrheit mich erkennt, liebet mich mit Inbrunst, ihr, die ihr liebet, denn nicht wende ich mein Antlitz

von dem, was mein ist, denn ich kenne sie; ehe sie waren, habe ich sie erkannt und ihr Antlitz“ (VIII, 13—16). „Bittet ohne Unterlaß und bleibet in der Liebe zum Herrn und die Geliebten in dem Geliebten, und die, welche bewahret sind, in dem Lebendigen und die Erlösten in dem Erlösten, und ihr sollt unvergänglich erfunden werden in allen Äonen für den Namen eures Vaters“ (VIII, 23—26). „Es sollen vor ihm hergehen die Seher und sollen vor ihm sich zeigen und sollen preisen den Höchsten in seiner Liebe, denn er ist nahe und sieht, und der Haß wird weggenommen werden von der Erde und wird mit dem Neid zusammen versenkt werden“ (VII, 21—23).

#### **Das Leben genetisch gedacht in den Oden Salomos.**

Das Entstehen des Lebens ist genetisch gedacht wie im Johannesevangelium.

„Weil ich den Sohn liebe, werde ich Sohn sein. Denn der, welcher jenem, der unsterblich ist, anhanget, der wird auch unsterblich sein. Und wer Wohlgefallen hat am Leben, wird lebendig sein“ (III, 9—11). „Er (der Herr) öffnete seinen Mund und redete Güte und Freude und stimmte ein neues Loblied an für seinen Namen, und er erhob seine Stimme zu dem Höchsten und brachte ihm jene als Söhne dar, die in seinen Händen waren“ (XXXI, 3 u. 4). „Es sollen staunen alle, die mich sehen, denn ich bin von einem anderen Geschlecht, denn der Vater der Wahrhrit erinnerte sich meiner, er, der mich besessen hat von Anfang an“ (XLI, 8. 9). „Und sein Wort ist mit uns auf allen unseren Wegen, der Heiland, der lebendig macht und unsere Seele nicht verstößt“ (XLI, 11. 12). „Der Gesalbte ist in Wahrheit einer, und er war bekannt vor Grundlegung der Welt (als der), der die Seelen errettet für ewig durch die Wahrheit seines Namens“ (XLI, 16. 17). „Und ich veranstaltete eine Versammlung der Lebenden unter seinen (des Todes) Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, damit mein Wort nicht vergeblich wäre. Und es eilten zu mir jene, die gestorben waren, und riefen und sprachen: Erbarme dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Freundlichkeit und führe uns heraus aus den Banden der Finsternis und öffne uns die Tür, durch die wir hinausgehen sollen. Denn wir sehen, daß unser Tod nicht an dich herantritt. Laß auch uns erlöst sein mit dir, denn du bist unser Erlöser. Ich aber hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt, denn freie Männer sind sie, und mir gehören sie an“ (XLII, 19—26).

#### **Die Zeugung des Lebens unter dem Bild der leiblichen Zeugung.**

Die Zeugung des Lebens ist unter dem Bild der leiblichen Zeugung dargestellt.

„Er (nach dem syrischen Text femininum, also ist das Subjekt der Heilige Geist) umarmte (nach Flemming und Harnack; die Bedeutung des syrischen g(e)phat subst. g(e)phetha, die Rebe, ist zweifelhaft) den Leib der Jungfrau, und sie ward schwanger und gebar, und die Jungfrau wurde Mutter mit vielen Gnaden. Und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, ohne Schmerzen zu haben, und weil es nicht in Unbedachtsamkeit geschehen war, daß sie keine Geburtshelferin gesucht hatte, da er sie am Leben erhielt, gebar sie mit eigenem Willen, als wäre sie ein Mann. Und sie gebar ihn in Beweisung und erwarb ihn in großer Macht, und sie liebte ihn in Erlösung und behütete ihn in Freundlichkeit und zeigte ihn in Größe“ (XIX, 6 ff.). „Er (femininum also Subjekt der Geist) hat mich erzeugt von dem Angesicht des Herrn, und obwohl ich ein Mensch war, bin ich das Licht, der Sohn Gottes genannt worden“ (XXXVI, 3). „Es sollen staunen alle, die mich sehen, denn ich bin von einem anderen Geschlecht. Der Vater der Wahrheit gedachte meiner, er, der mich besessen hat von Anfang an. Denn sein Reichthum hat mich erzeugt und der Gedanke seines Herzens; und sein Wort ist mit uns auf allen seinen Wegen“ (XLI, 8 ff.).

Wie die erste Zeugung, so auch die Fortpflanzung  
unter dem Bild der leiblichen Zeugung dargestellt.

Wie die erste Zeugung, so ist auch die Fortpflanzung  
unter demselben Bild der leiblichen Zeugung dargestellt:

„Ich habe auf sie das Joch meiner Liebe gelegt, wie der Arm des Bräutigams auf die Braut, so ist mein Joch auf denen, die mich kennen. Und wie das Brautlager, das ausgebreitet ist im Hause des Brautpaares, so ist meine Liebe über denen, die an mich glauben“ (XLII, 8 ff.). „Weil ich den Sohn liebe, werde ich Sohn sein“ (III, 9).

Die Erhaltung und Ernährung des Lebens.

Wie die Entstehung, die Zeugung des Lebens unter dem Bild der Zeugung des leiblichen Lebens, so kommt auch die Erhaltung, die Ernährung des geistlichen Lebens unter dem Gleichnis der leiblichen Ernährung zur Darstellung. Allerdings werden hier Bilder gebraucht, die das Evangelium des Johannes vermeidet. Während hier Jesus von seiner Speise redet, die darin bestehe, daß er tue den Willen des, der ihn gesandt hat und vollende sein Werk (Joh. IV, 32), von der Speise seines Wortes, mit der er 5000 hungernde Seelen speist, und da sie alle satt geworden sind, von den übrigen Brocken zwölf Körbe voll sammelt (Joh. VII, 1—13), sich selbst das Brot des Lebens nennt (Joh. VI, 35),



sein Fleisch die rechte Speise und sein Blut den rechten Trank (Joh. VI, 55), wird in den „Oden Salomos“ die Erhaltung und Ernährung des geistlichen Lebens in Bildern und Gleichnissen dargestellt, die den Vorgängen des leiblichen Lebens noch näher verwandt sind, die aber das Johannes-Evangelium mit Willen und aus guten Gründen umgeht.

„Ein Becher Milch ist mir gebracht worden, und ich habe ihn getrunken in der Süßigkeit der Güte des Herrn. Der Sohn ist der Becher, er, der gemolken wurde, der Vater; und es hat ihn gemolken der Heilige Geist, denn seine Brüste waren voll, und es hätte sich nicht geziemt, daß seine Milch achtlos verschüttet wurde. Der Heilige Geist hat seinen Busen geöffnet und hat die Milch der beiden Brüste des Vaters gemischt und hat die Mischung der Welt gegeben, ohne daß sie es wußte, und die, welche sie empfangen in ihrer Fülle, sind die zur Rechten“ (XIX, 1—5). „Und wie ein Knabe von seiner Mutter wurde ich getragen, und es gab mir Milch der Tau des Herrn, und ich wurde groß durch diese Gabe und ruhig in seiner Vollendung“ (XXXV, 6). „Ich habe ihre Glieder gebildet und meine Brüste für sie bereitet, meine heilige Milch zu trinken, auf daß sie dadurch leben möchten“ (VIII, 17).

#### Das Wasser als Bild der erquickenden Kraft der Wahrheit.

Um so näher verwandt sind die „Oden Salomos“ und das Evangelium des Johannes (Kap. 4) in dem Gebrauch des Wassers als Bild der erquickenden, der belebenden Kraft der Wahrheit, des Worts:

„Füllet euch Wasser aus der lebendigen Quelle des Herrn, denn sie ist für euch geöffnet, und kommt alle ihr Durstigen und nehmet den Trank und erquicket euch an der Quelle des Herrn, weil sie schön und rein ist und die Seele erquickt. Denn ihr Wasser ist angenehmer als Honig, und die Honigwabe der Bienen ist nicht damit zu vergleichen. Denn von den Lippen des Herrn ist es geflossen, und aus dem Herzen des Herrn stammt sein Name. Und es kam endlos und unsichtbar, und nicht kannte man es, bevor es in die Mitte gestellt war. Selig sind alle, die davon getrunken haben und dadurch erquickt worden sind“ (XXX). „Denn ausgegangen ist ein Bach und ist zu einem großen breiten Strom geworden, denn er hat alles überschwemmt und niedergerissen und zum Tempel gebracht, und die Hindernisse der Menschen vermochten ihn nicht zu hemmen, auch nicht die Künste derer, die die Wasser dämmen, denn er ist über die Oberfläche der ganzen Erde gekommen und hat alles an-

gefüllt. Und alle Durstigen auf Erden haben getrunken und der Durst ward gestillt und gelöscht, denn vom Höchsten ist der Trank gegeben. Selig also sind die Diener dieses Trankes, denen sein Wasser anvertraut worden ist. Sie haben die trockenen Lippen erquickt, und den Willen, der kraftlos geworden war, wieder aufgerichtet“ (VI, 7—13). „Sie sind durch das lebendige Wasser, das ewig währt, errettet worden“ (VI, 17). „Vom Anfang bis zum Ende habe ich seine Erkenntnis empfangen und habe fest auf dem Felsen der Wahrheit gestanden, wo er mich hingestellt hat, und redendes Wasser kam an meine Lippen aus dem Quell des Herrn ohne Mißgunst, und ich trank und ward trunken von dem lebendigen und unsterblichen Wasser, und meine Trunkenheit war mir nicht unbewußt, sondern ich ließ die Nichtigkeit und wandte mich zu dem Höchsten, meinem Gott“ (XI, 4—8). „Und ich wurde einer von den ihm Nahestehenden, und mein Mund öffnete sich wie eine Tauwolke, und mein Herz sprudelte hervor wie ein hervorbrechender Strom der Gerechtigkeit, und mein Nahesein war in Friede“ (XXXVI, 6 f.).

#### Krankheit wird überwunden.

Krankheit und leibliche Schwäche werden überwunden.

„Selig sind also die Diener dieses Trankes, denen sein Wasser anvertraut worden ist. Sie haben die trockenen Lippen erquickt und den Willen, der kraftlos geworden war, wieder aufgerichtet, und die Seelen, die nahe daran waren, abzuschneiden, haben sie vom Tod zurückgehalten, und die Glieder, die gefallen waren, haben sie aufgerichtet und aufrecht gestellt, sie haben Kraft gegeben ihrer Schwachheit. Denn ein jeder hat sie erkannt in dem Herrn, und sie sind durch das lebendige Wasser, das ewig währt, errettet worden“ (VI, 12—17). „Und da sind mir Glieder zuteil geworden zu meiner Seele, in denen kein Schmerz, keine Pein und keine Leiden sind. Besonders hilfreich war für mich der Gedanke des Herrn und seine unvergängliche Gemeinschaft“ (XXI, 3 f.). „Denn deine Rechte hat mich erhöht und hat Krankheit an mir vorübergehen lassen, und bin stark geworden in der Wahrheit und heilig in deiner Gerechtigkeit“ (XXV, 9).

#### Die natürliche Blindheit wird aufgehoben.

Auch die natürliche Blindheit, geistlich verstanden, wird überwunden.

„Sie, die Diener dieses Trankes, denen sein Wasser anvertraut worden ist, haben Kraft gegeben ihrer Schwachheit und Licht ihren Augen“ (VI, 16).

### Der Tod ist weggenommen.

Der Tod ist weggenommen. Daß wir bei „Leben“ an geistliches Leben, ewiges Leben, Leben in Gottesgemeinschaft zu denken haben, also auch bei dem „Tod“ an geistlichen Tod, an Leben in Gottesferne, tritt bei den „Oden Salomos“ nicht weniger deutlich hervor, als bei dem Johannesevangelium.

„Denn der, welcher jenem, der unsterblich ist, anhanget, wird auch unsterblich sein“ (XIII). „Selig sind die Diener dieses Trankes, denen sein Wasser anvertraut worden ist; die Seelen, die nahe daran waren, abzuschneiden, haben sie vom Tod zurückgehalten“ (VI, 12). „Bittet ohne Unterlaß und bleibet in der Liebe zum Herrn, und die Geliebten in dem Geliebten und die, welche bewahrt sind, in dem Lebendigen, und die Erlösten in dem Erlösten, und ihr sollt unvergänglich erfunden werden in allen Äonen für den Namen eures Vaters“ (VIII, 23—26). „Ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen und habe die Vergänglichkeit abgelegt durch seine Güte. Das Sterbliche ist vernichtet vor seinem Antlitz und die Hölle abgetan durch mein Wort, und aufgestiegen ist im Land des Herrn Leben ohne Tod. Und es ist bekannt geworden seinen Gläubigen und ohne Einschränkung allen denen gegeben, die auf ihn trauen“ (XV, 8—11). „Du hast sie zusammengebracht aus den Gräbern und sie von den Toten abgesondert. Du hast die verstorbenen Gebeine genommen und sie mit Leibern überkleidet, und sie waren unbeweglich, und du hast ihnen Hilfe zum Leben gegeben. Unvergänglich ist dein Weg geworden und dein Antlitz“ (XXII, 8). „Denn ich war bereit, bevor die Vernichtung kam, und ich war auf seine unvergänglichen Fittiche gesetzt, und unsterbliches Leben ist hervorgekommen und hat mich geküßt, und davon ist der Geist in mir, und er kann nicht sterben, denn er ist lebendig“ (XXVIII, 6 ff.). „Er führte mich hinauf aus den Tiefen der Hölle und riß mich aus dem Rachen des Todes“ (XXIX, 4). „Es erhob sich eine vollkommene Jungfrau, die predigte, rief und sprach: Ihr Menschensöhne kehret um, und ihr Töchter kommt und verlasset die Wege dieses Verderbens und kommt näher zu mir, und ich will in eure Mitte treten und euch herausführen aus der Vernichtung und will euch weise machen auf dem Weg der Wahrheit; ihr sollt nicht verderben und auch nicht zugrunde gehen“ (XXXIII, 5—8). „Ich bin euer Richter und denen, die mich angezogen haben, soll kein Unrecht geschehen, und sie sollen die neue unvergängliche Welt besitzen“ (XXXIII, 10). „Die Wahrheit ging auf geradem Weg, und alles, was ich nicht wußte, zeigte sie mir, alle Gifte des Irrtums und jene Schläge, welche man für die Todesfurcht hält (XXXVIII, 7 ff.). Und ich veranstaltete eine Versammlung der Lebenden unter seinen (des Todes) Toten und

redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, damit mein Wort nicht vergeblich wäre, und es eilten zu mir jene, die gestorben waren, und riefen und sprachen: Erbarme dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Freundlichkeit, und führe uns heraus aus dem Bann der Finsternis und öffne uns die Tür, durch die wir herausgehen sollen. Denn wir sahen, daß unser Tod nicht an dich herantritt. Laß auch uns erlöst sein mit dir, denn du bist unser Erlöser (XLII, 19, 24).

#### Die Lebenswirkungen des Auferstandenen.

Die Lebenswirkungen Christi setzen sich fort nach seinem Kreuzestod als die Lebenswirkungen des Auferstandenen in den Seinen und durch die Seinen. Ja sein Kreuz, das das Zeichen ist der Nähe bei Gott, das Zeichen der Gottesgemeinschaft (s. S. 52), hat zugleich die Lebenskräfte, die in ihm verborgen lagen, entbunden und so zur vollen Wirkung gebracht (s. S. 49). Diese Lebenswirkungen sind dieselben, wie sie in dem Evangelium, wie sie auch in den „Oden Salomos“ im übrigen zur Darstellung kommen: Leben zu zeugen, Tote zum Leben zu erwecken. Die Bilder und Gleichnisse, in denen diese Lebenswirkungen zur Darstellung kommen, sind dieselben wie im Evangelium, wie in den übrigen Oden. Das ist der Sinn, das der klare und feste Zusammenhang der letzten, der 42. Ode, die so auch ihrem Inhalt nach den Abschluß bildet zu den übrigen Oden, analog dem Abschluß, den das Johannes-Evangelium in den Abschiedsreden Jesu und in Joh. 20 findet.<sup>1)</sup>

#### Ode 42.

Wir lassen die Ode folgen:

„Ich habe meine Hände ausgestreckt und habe mich zu meinem Herrn genaht. 2. Denn das Ausbreiten meiner Hände ist das Zeichen dafür. 3. Mein Ausbreiten bedeutet das ausgestreckte Holz, das am Weg des Gerechten hing. 4. (Wechsel des Subjekts.) Und ich bin

---

<sup>1)</sup> Dies der Sinn, der klare, feste Zusammenhang der 42. Ode, die Harnack (Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. Texte und Untersuchungen XXXV, 3 S. 75) rätselhaft und ganz unverständlich nennt, von der er S. 91 sagte: Dieses Stück spottet in seiner Verworrenheit aller Kritik, und man sieht sich genötigt, es beiseite zu lassen als einen wirren, wahrscheinlich aber auch (namentlich in dem Pronom) schlecht überlieferten Cento.



ohne Nutzen geworden für die, die mich nicht ergriffen haben, und werde bei denen sein, die mich lieben. 5. Gestorben sind alle meine Verfolger, und es suchten mich die, welche ihre Hoffnung auf mich setzten; denn ich lebe. 6. Und bin auferstanden und bin bei ihnen und rede durch ihren Mund. 7. Denn sie haben ihre Verfolger verachtet. 8. Und ich habe auf sie das Joch meiner Liebe gelegt. 9. Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut, 10. so ist mein Joch auf denen, die mich kennen, 11. und wie das Brautlager, das ausgebreitet ist im Hause des Brautpaares, 12. so ist meine Liebe an denen, die an mich glauben. 13. Ich bin nicht verworfen worden, auch wenn man es glaubte, 14. ich ward nicht verloren, auch wenn man es von mir wähnte. 15. Die Hölle sah mich und ward schwach. 16. Und der Tod spie mich aus und viele mit mir. 17. Galle und Gift ward ich ihm (dem Tode), er (der Tod syr. fem.) versank mit ihr (der Hölle, syr. masc.), so tief sie war. 18. Füße und Haupt wurden ihm schlaff, denn sie konnten mein Antlitz nicht ertragen. 19. Und ich schuf eine Gemeinde der Lebendigen unter seinen (des Todes) Toten, 20. daß mein Wort nicht vergeblich wäre. 21. Und es eilten zu mir jene, die verstorben waren, riefen und sprachen: Erbarm dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Gnade. 22. Führe uns aus der Finsternis Banden, öffne uns das Tor, durch das wir zu dir hinausgehen; 23. denn wir sehen, daß unser Tod dir nicht naht. 24. Auch wir möchten mit dir erlöst werden, denn du bist unser Erlöser. 25. Ich aber hörte ihre Stimme. Und ich zeichnete ihr Haupt mit meinem Namen; 26. denn freie Männer sind sie, und mir gehören sie an. Halleluja.“

#### Oden 4 und 6.

Als Belege für die nahe Geistesverwandtschaft des Johannes-Evangeliums und der „Oden Salomos“ verdienen zwei Oden noch besonders herausgehoben zu werden. Merkwürdigerweise sind es gerade die beiden Oden, die Harnack allein glaubt einem Juden zuweisen zu müssen, von denen er erklärt (S. 76): „So konnte ein Christ niemals schreiben; gerade vom Tempel wußte er ja aus dem Munde Jesu, daß er untergehen werde, auch ein Juden-Christ, mag man ihn noch so jüdisch denken, kann daher unser Verfasser nicht sein.“ Harnacks Urteil beruht darauf, daß in beiden Oden ein Tempel vorkommt, von dem Harnack (wie auch Harris) ohne weiteres annimmt, daß nur der Tempel der Juden in Jerusalem gemeint sein könne. Aber gerade dieses steht in Frage. Und eine nähere Prüfung ergibt meines Erachtens, daß der dort genannte Tempel so wenig

der Tempel Jerusalems sein kann, daß er vielmehr geradezu in Gegensatz zu diesem gestellt wird.

Ode 4 lautet in ihrem Anfang:

„Niemand verändert deinen heiligen Platz, mein Gott, und keiner ist, der ihn vertauschte, und an einen anderen Platz stellte, weil er nicht die Macht dazu hat. Denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest. Der ältere soll nicht tauschen müssen mit denen, die jünger sind als er.“

Indem Harnack unter dem „älteren Tempel“ den von Jerusalem erkennt, nimmt er an, daß der Tempel von Leontopolis, vielleicht auch der von Garizim als Rivalen gedacht sind, und schließt daraus, daß die beiden oder die drei Tempel zur Zeit der Abfassung unserer Ode noch stehen, daß also unsere Ode vor dem Jahr 70 gedichtet sein müsse. Der Verfasser, so meint Harnack, verwirft den Tempel von Leontopolis nicht, behauptet aber seine Inferiorität gegenüber dem von Jerusalem und schützt dessen Superiorität gegenüber Herabsetzungen zugunsten des Onias-Tempels. Aber kann V. 3

„denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest“

wirklich von dem Tempel zu Jerusalem gesagt werden?<sup>1)</sup> Welches dieses Heiligtum ist „das Heiligtum, das Gott bestimmt hat, bevor er die Plätze machte“, „der ältere Platz, der nicht vertauscht werden soll mit denen, die jünger sind als er“, das sagt uns V. 5:

„Du hast dein Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben.“

Wir erkennen 1. Joh. 4, 8 wieder Ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν, διτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν im Zusammenhang mit 4, 16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. Daß Harnack dies verkennt, verleitet ihn zu sagen: „Die zweite größere Hälfte der Ode (von V. 5 an) steht in keinem Zusammenhang mit der ersten, so daß man schwer glauben kann, daß die beiden Stücke ursprünglich eine Einheit gebildet haben. Wie wir in V. 5 „Du hast dein

<sup>1)</sup> Vgl. Joh. IV, 21 ff.; Apoc. XXI, 22.

Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben,<sup>1)</sup> das Heiligtum zu erkennen haben, das Gott bestimmt hat, bevor er die Plätze machte, so dürfen wir vielleicht auch in V. 6 „eine Stunde des Glaubens an dich ist mehr wert als alle Tage und Stunden“ einen Gegensatz erkennen zu „Tagen und Stunden“ im Tempeldienst. Wir lassen die Ode 4 um ihrer besonderen Bedeutung willen für unsere Aufgabe folgen.

#### Ode 4.

„Niemand verändert deinen heiligen Platz, mein Gott, 2. und keiner ist, der ihn vertauschte, und an einen anderen Platz stellte, weil er nicht die Macht dazu hat, 3. denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest. 4. Der ältere Platz soll nicht vertauscht werden mit denen, die jünger sind als er. 5. Du hast dein Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben, nie wirst du müßig sein und wirst nicht ohne Frucht sein; 6. denn eine Stunde des Glaubens an dich ist mehr wert als alle Tage und Stunden. 7. Denn wer wird deine Güte anziehen und ungerecht handeln? 8. Denn dein Siegel ist bekannt, und bekannt sind ihm deine Geschöpfe, und deine Heerscharen besitzen es, und die auserwählten Erzengel sind damit angetan. 9. Du hast uns deine Gemeinschaft geschenkt, nicht weil du unser bedarfst, sondern wir bedürfen deiner. 10. Sprenge auf uns deine Tautropfen, und öffne deine reichen Quellen, die uns Milch und Honig fließen lassen. 11. Denn bei dir gibt es keine Reue, daß du bereuest, was du versprochen hast. 12. Und das Ende war dir offenbar; denn was du gegeben hast, hast du aus Gnaden gegeben, 13. so daß du es also nicht entziehen und wieder nehmen wirst. 14. Denn alles war dir als Gott offenbar und war von Anfang an fest bestimmt vor dir, und du, o Herr, hast alles gemacht. Halleluja.

Von nicht geringerer Bedeutung ist Ode 6. Auch sie schreibt Harnack einem Juden zu und zwar ebenfalls, weil hier der Tempel genannt wird. Wenn es V. 7 heißt:

„Ausgegangen ist ein Bach und ist zu einem großen und breiten Strom geworden, denn er hat alles überschwemmt und niedergerissen und zum Tempel gebracht“

so meint Harnack dazu: „Damit ist das Judentum des Verfassers erwiesen: alle Gotteserkenntnis kommt dadurch

<sup>1)</sup> Also nicht „die Gemeinde“ (Haußleiter, Zahn, Wellhausen, Wensinck, Böhmer, Leipoldt, Bernhard). Nicht „der in Liebe und Gläubigkeit mit Gott vereinigte Mensch“ (Spitta, Stark, Frankenberg u. a.). Nicht „das Paradies“ (Gunkel, Buhl, Bacon).

zu ihrem Ziel, daß die Menschen zum Tempel kommen.“ Wir haben uns aber doch wohl bei dieser Ode zu erinnern, besonders auch im Blick auf V. 10 u. 11:

„Denn er (der Strom) ist über die Oberfläche der ganzen Erde gekommen und hat alles angefüllt, und alle Durstigen auf Erden haben getrunken, und der Durst ward gestillt und gelöscht, denn vom Höchsten ist der Trank gegeben“

daß wir von lebendigem Wasser, das nicht bloß den Durst für immer stillt, sondern in uns wird ein Quell des Wassers, das in das ewige Leben fließt, auch Joh. IV, 11, 13, 14 hören, und daß Jesus dort das lebendige Wasser der Samariterin reicht, indem er auf ihre Frage *Κύριε, οὔτε ἀντλημα ἔχεις, καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ· πόθεν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν;* antwortet *Πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν, ὃς δὲ ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος, ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ, ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Wenn nun hier in unserer 6. Ode in demselben Zusammenhange gesagt wird, daß der Strom der Gotteserkenntnis (vgl. V. 5) alles überschwemmt und niedergerissen und zum Tempel gebracht hat, so kann doch dieser Tempel kein anderer sein als *πνεῦμα θεοῦ*, wie in Ode 4 „das Heiligtum“ Gottes, von Gott bestimmt, ehe er die Plätze machte, Leb de Morjo, das „Herz des Herrn“ ist.

#### Ode 6.

Um ihrer Bedeutung willen für unsere Frage lassen wir auch diese Ode in ihrem ganzen Umfang folgen.

„Wie die Hand über die Zither gleitet und die Saiten reden, 2. so redet in meinen Gliedern der Geist des Herrn, und ich rede durch seine Liebe. 3. Denn sie tilgt, was fremd ist, und alles gehört dem Herrn. 4. Denn also war es von Anfang an und wird sein bis zum Ende, daß nichts ihm widerstrebe und nichts gegen ihn sich erheben wird. 5. Der Herr hat die Erkenntnis seiner selbst vermehrt, und er ist eifrig bemüht, daß das gekannt wird, was durch seine Güte uns geschenkt worden ist; und seinen Lobgesang gab er uns für seinen Namen. 6. Unsere Geister preisen seinen Heiligen Geist. 7. Denn ausgegangen ist ein Bach und ist zu einem großen und breiten Strom geworden, 8. denn er hat alles überschwemmt und niedergerissen und zum Tempel gebracht; 9. und die Hindernisse der



Menschen vermochten ihn nicht zu hemmen, auch nicht die Künsterer, die die Wasser dämmen, 10. denn er ist über die Oberfläche der ganzen Erde gekommen und hat alles angefüllt, und alle Durstigen auf Erden haben getrunken, 11. und der Durst ward gestillt und gelöscht, denn vom Höchsten ist der Trank gegeben. 12. Selig sind also die Diener dieses Trankes, denen sein Wasser anvertraut worden ist, 13. sie haben die trockenen Lippen erquickt und den Willen, der aufgelöst war, wieder aufgerichtet; 14. und die Seelen, die nahe daran waren, abzuscheiden, haben sie vom Tod zurückgehalten; 15. und die Glieder, die gefallen waren, haben sie aufgerichtet und aufrecht gestellt. 16. Sie haben Kraft gegeben ihrer Schwachheit und Licht ihren Augen, 17. denn ein jeder hat sie erkannt in dem Herrn, und sie sind durch das lebendige Wasser, das ewig währt, errettet worden. Halleluja.“

#### Die Logosidee in den Oden Salomos.

Zur Klarstellung des Verhältnisses des Johannes-Evangeliums zu den „Oden Salomos“ müssen wir uns noch mit einer Frage besonders beschäftigen, nämlich mit dem Einfluß der „Logoslehre“ in den „Oden Salomos“. Die sehr weitgehende Übereinstimmung zwischen unseren Oden und dem Evangelium in Sache und Form, in dem der Logoslehre homogenen Gedankenkreis und der allegorischen Darstellung, den einzelnen Bildern und Gleichnissen dieser allegorischen Darstellung, haben wir soeben im einzelnen nachgewiesen. Es bleibt noch die Frage übrig: Tritt uns die Logosidee selbst unter diesem ihrem Namen in den Oden in derselben Weise wie in dem Johannes-Evangelium entgegen?

Der Name Logos in seiner Doppeldeutigkeit: Vernunft und Wort ist auf die Entwicklung der Logoslehre in der christlichen Kirche nicht ohne Einfluß geblieben. Besonders seitdem und in dem Maße, als in dem lateinisch schreibenden Teil der Kirche an Stelle des Logos der terminus verbum getreten ist, indem ja nur die eine Bedeutung von Logos ihren Ausdruck findet — das Wort, ist die andere Bedeutung von Logos — Vernunft, Geist auch in dem griechisch redenden Teil der Kirche mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt worden. Im gleichen Maße ist das Verständnis für die ursprüngliche Gestalt der Logosidee immer mehr erschwert worden. Für die Entwicklung, die

in den dogmatischen Kämpfen des dritten bis fünften Jahrhunderts die Christologie genommen hat, die wir als eine Materialisierung der Logoslehre bezeichnen wollen, ist die wachsende Verdrängung der einen Bedeutung von Logos — Vernunft und Geist durch die andere — Wort bis zur Alleinherrschaft des lateinischen Verbum nicht ohne Einfluß gewesen.

Von ganz besonderer Bedeutung ist, daß die syrische Sprache für die beiden Bedeutungen von *λόγος* — Vernunft und Wort — zwei verschiedene Bezeichnungen hat. Zwar in der Peschito in ihrer heutigen Textgestalt haben wir für das griechische *λόγος* in seiner zweifachen Bedeutung — Vernunft und Wort, und auch für die übrigen griechischen Bezeichnungen für Wort z. B. *ῥῆμα* einheitlich das syrische Melto. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß wir in der heutigen Textgestalt der Peschito nicht mehr den ursprünglichen Bibeltext der syrischen Kirche vor uns haben. In der großen Reformation, welche die syrische Kirche im vierten und fünften Jahrhundert durchgemacht hat, und welche für sie die Aufgabe ihrer Eigenart und den Anschluß an die Großkirche in mancherlei Beziehung bedeutet, hat sie nicht bloß auf ihren eigenartigen Schriftkanon verzichtet, indem sie an die Stelle der allgemein gebräuchlichen Evangelien-Harmonie, das Diatessaron Tatians, unsere vier kanonischen Evangelien gesetzt und zu der Apostelgeschichte und zu den Paulusbriefen einschließlich Hebräerbrief die katholischen Briefe und die Apokalypse, im Alten Testament zu den kanonischen Büchern mit den zwei Büchern der Makkabäer auch die übrigen Apokryphen aufgenommen hat; sondern sie hat auch ihren Bibeltext mit der Großkirche in Übereinstimmung gebracht. So haben wir in dem einheitlichen Melto des heutigen Peschito-Textes für beide Bedeutungen von *λόγος* — Vernunft und Wort, das einheitliche „Verbum“ der Großkirche zu erkennen.<sup>1)</sup>

In den „Oden Salomos“, die ja — als nicht zum Schriftkanon gehörig — diese Textumgestaltung nicht

<sup>1)</sup> Vgl. Bert, Aphrahat's, des persischen Weisen, Homilien, in Harnacks Texten und Untersuchungen in IV, 3 u. 4, S. 32 f.

durchgemacht haben, ist es anders. Hier haben wir für das griechische *λόγος* die zwei verschiedenen Bezeichnungen Petgomo und Melto.<sup>1)</sup> Suchen wir ihre verschiedene Bedeutung aus ihrer Verwendung in unseren Oden zu erkennen. Wir richten zunächst unseren Blick auf Ode 12, in der beide Bezeichnungen nebeneinander vorkommen.

#### Ode 12.

Er hat mich angefüllt mit Worten der Wahrheit, daß ich sie aussprechen möchte, 2. und wie das Fließen des Wassers fließt die Wahrheit aus meinem Munde, und meine Lippen haben seine Früchte gezeigt, 3. und er hat in mir gemehrt seine Erkenntnis, denn der Mund des Herrn ist das wahre Wort und das Tor seines Lichtes. 4. Und der Höchste hat es seinen Welten gegeben, den Dolmetschern seiner Schönheit, den Erzählern seines Ruhmes, den Verkündern seines Ratschlusses, den Herolden seines Gedankens und denen, die rein bewahren seine Werke. 5. Denn für die Leichtigkeit des Wortes gibt es keinen Ausdruck und wie sein Ausdruck, so ist auch seine Leichtigkeit und Schnelligkeit. 6. Und ohne Ende ist sein Gang, und niemals fällt es, sondern es steht fest und es kennt nicht seinen Abstieg und auch nicht seinen Weg. 7. Denn wie sein Werk, so ist auch sein Ende, denn es ist Licht und Aufleuchten eines Gedankens. 8. Die Welten haben dadurch miteinander geredet, und es waren im Wort diejenigen, die schweigsam waren. 9. Und aus ihm ist die Liebe und die Einigkeit entstanden, und sie haben eine der anderen gesagt, was sie hatten und sie sind durchdrungen von dem Wort; 10. und sie haben erkannt den, der sie gemacht hat, darum weil sie in Einigkeit waren. Denn es hat zu ihnen der Mund des Höchsten geredet, und seine Erklärung verbreitet sich eiligst durch dasselbe. 11. Denn der Wohnsitz des Wortes ist der Mensch, und seine Wahrheit ist die Liebe. 12. Selig sind diejenigen, welche dadurch alles verstanden und unseren Herrn erkannt haben in seiner Wahrheit. Halleluja.

Harnack bemerkt hierzu: „Diese Ode könnte man als „Lobrede auf das Wort“ überschreiben, aber an den hellenischen Logos ist nicht zu denken.“

Prüfen wir die Sache etwas näher. Wir gebrauchen statt des deutschen „Wort“, das nur eindeutig ist, das griechische Logos, das zweideutig sowohl Wort als Vernunft (Geist) bedeuten kann, also in unserer Frage neutral ist, das, wenn das Original unserer Oden wirklich griechisch war, zweifellos dort in der ganzen Ode gestanden hat. In

<sup>1)</sup> Melto vom Stamm מֶלֶט. Petgomo im Syrischen ein persisches Fremdwort von „Staatsverordnungen“ gebraucht.

der ganzen Ode ist im Syrischen für Logos Petgomo gebraucht mit Ausnahme von V. 8: „Und die Welten haben dadurch (durch Petgomo) miteinander geredet, und es waren im Logos (Melto) sie, die schweigsam waren.“ Offenbar bedeutet Melto hier den redenden Logos, das gesprochene Wort, denn es steht im Gegensatz zum „Schweigen“. Die an sich schweigsamen Welten sind durch Petgomo in redenden Verkehr miteinander getreten. Wenn der Verfasser in der übrigen Ode durchgängig Petgomo gebraucht, so will er dies doch von Melto unterscheiden. Wir haben also Petgomo doch offenbar in einem anderen Sinn als in dem des redenden Logos, des gesprochenen Logos zu verstehen. Was kann dann Petgomo anders bedeuten als Logos in dem Sinn von Vernunft, Geist? Der Zusammenhang des Logos unserer Ode mit dem Logos der griechischen Philosophie kann unsers Erachtens nicht zweifelhaft sein. Der Logos von dem Höchsten den Welten gegeben, durch den sie Dolmetscher seiner Schönheit, Erzähler seines Ruhmes, Verkünder seines Ratschlusses, Herolde seines Gedankens werden (V. 4), der Logos als Grund der Liebe und der Einheit und Gleichheit in der Welt, die von dem Logos durchdrungen ist (V. 9), die Welt, die den Schöpfer durch den Logos erkennt, weil sie durch ihn einer, gleicher Natur mit ihm ist (V. 10). Der Wohnsitz des Logos ist der Mensch (V. 11) sind lauter echt stoische Gedanken.

Petgomo finden wir in den Oden in folgenden Stellen:

VII, 9: „Der Vater der Erkenntnis ist der Logos der Erkenntnis.“  
 VIII, 9: „Hört den Logos der Wahrheit und nehmet an die Erkenntnis des Höchsten.“ IX, 1—5: „Öffnet eure Ohren, ich will zu euch reden. Gebt mir eure Seele, daß auch ich euch meine Seele gebe, den Logos des Herrn und seinen Willen, den heiligen Ratschluß, den er gefaßt hat über seinen Gesalbten. Denn auf dem Willen des Herrn beruht eure Rettung, und sein Gedanke ist ewiges Leben, und unvergänglich ist eure Vollendung. Seid reich in Gott, dem Vater und nehmet auf den Gedanken des Höchsten; seid stark und laßt euch erlösen durch seine Gnade.“ XVIII, 4: „O Herr, um der Schwachen willen nimm nicht von mir deinen Logos, auch halte nicht um ihrer Werke willen von mir fern deine Vollendung. Das Licht soll nicht besiegt werden von der Finsternis, auch nicht die Wahrheit vor der Lüge fliehen.“ XXIV, 7 ff.: Und es ging von ihnen (den Abgründigen) alles zugrunde, was schwach war, denn es war nicht möglich, den Logos zu geben,



daß sie bleiben sollten, und der Herr vernichtete die Gedanken aller derer, bei denen die Wahrheit nicht war. XXXII, 12: „Für die Seligen gibt es Freude aus ihren Herzen und Licht von dem, der in ihnen wohnt und die Logoi aus der Wahrheit, die aus sich selbst stammt, denn sie ist stark durch die heilige Kraft des Herrn, und sie ist unerschütterlich immer und ewiglich.“ XXXVII, 3: „Und er hat mich gehört, als meine Stimme zu ihm reichte; sein Logos kam zu mir, der mir die Früchte meiner Mühe gab.“ XLII, 19, 20: „Ich redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, daß mein Logos nicht vergeblich war.“

Melto tritt in folgenden Oden auf:

X, 1: „Der Herr hat meinem Mund die Richtung gegeben durch seinen Logos und hat mein Herz geöffnet durch sein Licht.“ XV, 9: „Das Sterbliche ist vernichtet vor meinem Antlitz und die Hölle abgetan durch meinen Logos, und aufgestiegen ist im Lande des Herrn Leben ohne Tod.“ XVI, 8: „Sein Geist wird durch mich reden von der Größe seiner Barmherzigkeit und der Macht seines Logos, denn der Logos des Herrn erforscht beides, das, was nicht sichtbar ist, und das, dessen Gedanken offen darliegt.“ 15: „Seine Heerscharen gehorchen seinem Logos.“ 20: „Die Welten sind durch seinen Logos entstanden und durch die Gedanken seines Herzens.“ XXIX, 9. 10: „Er gab uns den Stab seiner Macht, Krieg zu machen durch seinen Logos und den Sieg zu erringen durch seine Kraft, und das Heer warf meinen Feind zu Boden durch seinen Logos.“ XXXIX, 8: „Der Herr hat sie (die tiefen Ströme) überbrückt durch seinen Logos, und er betrat und überschritt sie zu Fuß.“ XLI, 11: „Sein Logos ist mit uns auf allen seinen Wegen.“ XLI, 15: „Ein Licht ist aufgegangen aus dem Logos, der zuvor in ihm war.“

Die Grenzen zwischen den beiden Bedeutungen von Logos, Vernunft und Wort, sind fließend, sonst wäre ja ihre Zusammenfassung im Griechischen in der gemeinsamen Bezeichnung Logos nicht möglich. Doch kann es bei Vergleichung obiger Stellen unserer Oden nicht zweifelhaft sein, daß Petgomo = λόγος = ratio; Melto = λόγος = verbum. Es kann darnach nicht zweifelhaft sein, daß wir in den „Oden Salomos“ die Logoslehre selbst unter diesem ihrem Namen in derselben Weise wie im Johannes-Evangelium vor uns haben.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Daß die Griechen ratio und verbum mit demselben Wort Logos bezeichnen, läßt vermuten, daß der erstere Begriff bei ihnen nicht bodenständig, sondern von außen, vermutlich von Osten, ihnen zugewandert ist. Daß die Syrer für ratio das persische Fremdwort haben, weist darauf hin, daß ihnen dieser Begriff von dort zugekommen ist.

Fassen wir nun das Gesamtergebnis unserer Untersuchung der Oden Salomos zusammen, so tritt die Verwandtschaft des Johannes-Evangeliums und der Oden sowohl in ihrem Gedankenkreis, wie in der Form der Darstellung, in der Klangfarbe ihrer Sprache, insbesondere in der ganz analogen Verwendung der Allegorie uns unverkennbar entgegen. Diese Verwandtschaft können wir nicht als Abhängigkeit des einen vom anderen erkennen. So eng die Berührungen zum Teil sind, Spuren von Zitaten lassen sich nicht nachweisen. Wir können uns diese Verwandtschaft nur dadurch erklären, daß beide örtlich, zeitlich und geistig demselben Mutterboden entstammen. Die Vorbedingungen hierzu finden wir dort, wo die kirchliche Tradition den Ursprung des Johannes-Evangeliums sucht: in Klein-Asien, in der Alexandrien so nahe gelegenen, in regem geistigen Verkehr mit dieser Heimat Philos stehenden kleinasiatischen Zentrale Ephesus.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Aall Logos S. 234: „Freilich weist die christliche Logoslehre, verglichen mit der philosophischen, nur spröde Analogien auf. Bei den Stoikern war die Logosidee der tiefste Ausdruck einer ausgearbeiteten Weltauffassung, nämlich ihres dynamischen Monismus. Was finden wir davon in den spröden Ansätzen einer christlichen Logosbetrachtung? Es fehlen bei der christlichen Logosanschauung so viele entscheidende Momente, vor allem das philosophische Ziel, auf diesen Begriff hin das religiös oder spekulativ Gegebene vermittle einer Universalformel vernunftgemäß zu charakterisieren, den kosmischen Prozeß oder ethische Grundverhältnisse wirklich zu erklären. Nirgends in der vorliegenden christlichen Literatur gewahren wir einen Versuch, das psychische Leben der Menschen von diesem Punkt aus zu beschreiben etwa nach Analogie des stoischen *ἡγεμονικόν*.“ S. 235: „Es fällt auf, wie wenig bei dem recht emsigen Betrieb spiritualistischer Umprägung des christlichen bzw. christologischen Gegenstands der Logosgedanke selbst religionsgeschichtliche Ausarbeitung fand.“

So konnte nur geschrieben werden, solange man das Johannes-Evangelium in seiner wirklichen Bedeutung als Darstellung des *λόγος τῆς ζωῆς* nicht erkannt hatte. Auffallend allerdings bleibt, daß diese Erkenntnis, nachdem man sie gehabt, in der Kirche sobald wieder verschwinden konnte, und daß demzufolge das Johannes-Evangelium in diesem Punkte so wenig Einfluß in der Kirche ausgeübt hat.

Die christliche Gnosis.

Leipoldt, Joh., D.: „Johannes-Evangelium und Gnosis“ in „Neutestamentliche Studien“, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstage dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. Leipzig, Hinrichs' Verlag 1914, S. 146. „Wer die Frage nach dem Zweck des Johannes-Evangeliums aufwirft, muß meines Erachtens von folgender Erwägung ausgehen. Johannes setzt synoptische Überlieferungen voraus (II, 24. XI, 1 ff. u. ö.); und zwar so, daß er diese Überlieferungen nicht ersetzen, sondern ergänzen will (sonst hätte er z. B. auf einen Abendmahlsbericht nicht verzichten können). Man hat also den Zweck des 4. Evangeliums erst dann erfaßt, wenn man im einzelnen erklären kann, warum Johannes einige Stücke der synoptischen Überlieferung wiederholt, die meisten wegläßt, dazu sehr viel neuen Stoff bringt. Die angestellten Erwägungen helfen teilweise dazu, diese Einzelfragen zu beantworten. Daß nur von einem „teilweise“ geredet werden kann, ist unbedenklich: das Johannes-Evangelium hat eben nicht nur den einen Zweck, die Gnosis zu bestreiten (vgl. 20, 31).“ Wir möchten zu Leipoldts These: „Man hat also den Zweck des 4. Evangeliums erst dann erfaßt, wenn man im einzelnen erklären kann, warum Johannes einige Stücke der synoptischen Überlieferung wiederholt, die meisten wegläßt, dazu sehr viel neuen Stoff bringt“ noch hinzusetzen „und bei mehreren die Chronologie ändert“; und möchten für den vorliegenden Versuch einer Lösung des Grundproblems des Johannes-Evangeliums, „der Frage nach dem Zweck des Johannes-Evangeliums“ beanspruchen, daß er nicht bloß — wie Leipoldt von seinen Erwägungen mit Recht behauptet — teilweise dazu hilft, diese Einzelfragen zu beantworten, sondern die ganze Antwort auf diese Fragen bringt. Wenn Leipoldt schreibt: „Das Johannes-Evangelium hat eben nicht nur den einen Zweck, die Gnosis zu bestreiten (vgl. XX, 31),“ so möchten wir fortfahren, sondern hat auch den anderen Zweck, „die synoptische Überlieferung zu ergänzen,“ aber nicht etwa in dem Sinn, daß es zu dem überlieferten geschichtlichen Stoff neuen geschichtlichen Stoff hinzutragen

will, sondern, wie es selbst XX, 31 sagt, auf Grund dieses überlieferten geschichtlichen Stoffs zum Glauben an Jesus den Christ, den Sohn Gottes führen und in diesem Glauben den Weg zum Leben zeigen will; aber möchten auch fortfahren: Das Johannes-Evangelium hat nicht nur den Zweck, die Gnosis zu bestreiten, sondern auch den anderen Zweck der vorchristlichen, nebenchristlichen und gemischt-christlichen Gnosis die echt und rein christliche Gnosis gegenüberzustellen.

## **Der Verfasser des Evangeliums.**

### **Geschichtliche Entwicklung der Verfasserfrage.**

Wir stehen vor der Frage des Verfassers des Johannes-Evangeliums. Sie stand seither im Mittelpunkt der kritischen Untersuchungen und machte nur vorübergehend den Quellscheidungen Platz,<sup>1)</sup> die dem vierten Evangelium galten. „Das Evangelium Johannis, früher das Problem der Harmonistik, ist (durch F. Chr. Baur) zum größten Problem der Kritik geworden“ (Weizsäcker). Diese Untersuchungen bezogen sich auf zwei Hauptpunkte. 1. Die kirchliche Tradition; 2. das Selbstzeugnis des Evangeliums über den Verfasser. Das Hauptgewicht bei diesen Untersuchungen behalten aber immer die Schwierigkeiten, die das Evangelium selbst, als Geschichte des Lebens und Wirkens Jesu gefaßt, darbietet. Schwierigkeiten, die schon in der Darstellung des Evangeliums selbst liegen, die noch größer werden durch die Differenzen zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern.

Eine umfassende, gründliche Darstellung der kritischen Untersuchungen über das Johannes-Evangelium seit den Tagen des Rationalismus, Untersuchungen, die in erster Linie der Echtheit des Evangeliums und der Verfasserfrage galten, und zugleich eine Kritik dieser Untersuchungen finden wir bei Fr. Overbeck, „Das Johannes-Evangelium.

---

<sup>1)</sup> Es gibt nicht viele Bücher, die so einheitlich und aus einem Guß geschrieben sind wie das Johannes-Evangelium.



Studien zur Kritik seiner Erforschung.“ Aus dem Nachlaß herausgegeben von C. A. Bernoulli. Tübingen 1911.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Overbeck, a. a. O. S. 234. „Unter den modernen Pseudokritikern des 4. Evangeliums sind in Hinsicht auf die Unbekanntheit des Verfassers folgende Ansichten zu unterscheiden: a) Unbekannt ist an ihm nichts. Er setzt sich eben aus zwei Johannes zusammen, die man beide zu nennen weiß (Johannes Presbyter und Johannes der Apostel). Und an diesem Paare hat man die Persönlichkeit des Verfassers des Johannes-Evangeliums. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur II, I, 677. Die weitere Frage nach dem Rätsel der Zusammensetzung dieser Persönlichkeit kann jeder nach Maßgabe der Diskretion behandeln, zu der er sich bei der ganzen ihm so zugemuteten Vorstellung veranlaßt fühlt. b) Der Verfasser des Evangeliums ist ein Unbekannter, doch hinter ihm steht Johannes Presbyter (Bousset). c) Der Verfasser des Evangeliums ist ein Unbekannter, hinter dem der Apostel Johannes steht. Jülicher § 31, S. 340 der 3. Aufl. d) Der Verfasser des Evangeliums ist ein Unbekannter, als dessen Hintermann der Apostel Johannes keinem Zweifel unterliegt, von dem aber selbst unter möglichster Verwendung seines Unbekanntencharakters am besten und in verdeckter Weise geredet, indem ihm eine mysteriöse Maske vorgesteckt wird. So macht es Weizsäcker, der zu dieser Maske das Kollektivwesen der Gemeinde passend findet und sie als das ostensible Subjekt behandelt, das im 4. Evangelium im Schatten des Apostels Johannes, soweit es nicht vielmehr diesen mit seinem Leibe deckt, das Wort führt (s. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, bes. S. 534 ff.). So wird die Unbekanntheit des 4. Evangelisten zwar verhüllt, doch ohne daß jemand darüber zu klagen das Recht hat, daß ihr irgendwie zu nahe getreten und sie ernstlich beschädigt wäre. Was könnte die Vorstellung einer an einem Evangelium schreibenden Gemeinde überhaupt beschädigen?

Innerhalb dieses ganzen pseudokritischen Standpunkts verhalten sich zu dieser Weizsäckerschen Behandlung der Unbekanntheit des 4. Evangelisten diejenigen Gelehrten antipodisch, welche, weit entfernt in dieser Unbekanntheit das Pudendum des Evangelisten zu finden, von dem jedenfalls nur unter Respektvermeldung zu reden ist, vielmehr seinen Ruhmestitel finden und von ihm unter der Bezeichnung des „großen Unbekannten“ zu reden lieben, wie z. B. Keim, Geschichte Jesu von Nazareth I, 157, während doch, wer durch den verlorenen Glauben an die Tradition außerstand gekommen ist, den Verfasser des Evangeliums zu „nennen“ — was freilich, wie neuerdings Kreyenbühl zeigt, ein unentrinnbares Schicksal noch immer nicht ist — gut tun wird, von seinem unbekannten Verfasser so schlicht und einfach wie nur möglich zu denken. Die Tatsache steht fest, was sonst sich in der Geschichte damit anfangen lassen mag, ist nun einmal dem

Zu den Schwierigkeiten, die von jeher die Differenzen zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern der Harmonistik boten, treten für die Kritik mehr und mehr die Schwierigkeiten, die im Evangelium selbst, als geschichtlicher Bericht des Lebens und Wirkens Jesu gefaßt, und zwar als Bericht eines Augenzeugen, liegen. Daher die Zweifel an der Echtheit des Evangeliums seit Lessings und Bretschneiders Tagen. An Stelle des Apostels, des Jüngers, den der Herr lieb hatte, tritt zuerst der „große Unbekannte“ (Baur),<sup>1)</sup> dann der Presbyter Johannes von Ephesus, dann beide zusammen und zwar der Presbyter und der große Unbekannte oder auch der Presbyter und der Apostel.

---

subjektiven Belieben des darüber Meditierenden nicht zu entreißen und wird, was auch die Schriftgelehrten dekretieren mögen, von jedermann mit dem Eifer behandelt werden, den in ihm das Dunkel der Person des 4. Evangelisten zu erregen vermag oder nicht. Jedenfalls scheint die „Gewalttätigkeit“ des Evangeliums (Matth. 11, 22) zur Erstürmung des Himmelreichs dieses Problems gegenwärtig recht wenig Aussicht zu eröffnen.“

<sup>1)</sup> Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, S. 677. „Hieraus geht hervor, daß der Evangelist, d. h. der Presbyter und „Herrnjünger“ Johannes sich in seinem Buch auf den Zebedaiden Johannes in besonderer Weise bezogen hat. Beachtet man nun weiter, in welcher eigentümlichen und hervorragenden Weise der Zebedaide im Evangelium als der Jünger, den der Herr lieb hatte (so viermal), bezeichnet ist, und welche Rolle er in der Geschichtserzählung des 4. Evangeliums spielt, so kann man nicht zweifeln, daß der Verfasser zu diesem Jünger ein besonderes Verhältnis gehabt hat und dies in seinem Buch ausdrücken wollte. Daß aber in irgend welcher Weise der Zebedaide Johannes hinter dem vierten Evangelium steht, kann nicht in Abrede gestellt werden. Die nähere Untersuchung gehört ganz und gar der inneren Kritik des Buches an — und somit wird unser Evangelium als ein *εὐαγγέλιον Ἰωάννου* (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τὸν Ζεβεδαίου) zu betrachten sein, wobei freilich der Inhalt und Umfang des κατὰ völlig offen bliebe.

Daß dieses Ergebnis, an sich frappierend und daher bedenklich, vollkommen gesichert ist, will ich nicht behaupten, auch nicht, daß es alle die schweren Rätsel löst, welche die johanneischen Schriften selbst und ihre früheste Geschichte umschließen. Ich habe immer wieder mit verschiedenen möglichen Lösungsversuchen das Problem zu bezwingen versucht, aber sie führten in größere Schwierigkeiten,

Zuletzt tritt als dritter Johannes der Täufer dazu. Die Eigenschaften, die das Evangelium beide in sich vereinigt, auf der einen Seite den Anspruch des Evangeliums, das Werk eines Apostels, des Jüngers, den der Herr lieb hat, zu sein, die tatsächlich vorhandenen zahlreichen Einzelzüge im Evangelium, die einen Augenzeugen als Verfasser voraussetzen lassen, insbesondere den Geist des Evangeliums, der eine besonders innige Geistesgemeinschaft des Evangelisten mit Jesus erkennen läßt, auf der anderen Seite die Schwierigkeiten, ja Unmöglichkeiten, die das Evangelium, als Geschichte des Lebens und Wirkens Jesu, noch dazu eines Augenzeugen gefaßt, in sich schließt, hat man zu erklären gesucht, indem ja verwickelten in Widersprüche. Der vorgetragene Versuch hat sich mir bisher am meisten bewährt.“

Renan, Vie de Jesus. 18. Ausg. S. 578: „Je ne connais aucune question où les apparences contraires se balancent de la sorte et tiennent l'esprit plus complètement en suspense.“

Zahn, Einleitung in das Neue Test. 2. Aufl. S. 554. Das 4. Evangelium enthält ein in die feierliche Form einer eideskräftigen Beteuerung gefaßtes Selbstzeugnis (Joh. 19, 35. Zahn bezieht *ἐκείνος* auf Jesus) und es enthält am Schluß ein zu Lebzeiten des Verfassers von Männern seiner Umgebung aufgezeichnetes und zu einem unlösbaren Teil der Urkunde gemachtes Zeugnis seiner Autorschaft und seiner Wahrhaftigkeit. Solange und soweit das Christentum von dem abhängig ist, was Jesus gewesen ist, getan und gelehrt hat, ist es auch mit abhängig von der Antwort, die man auf die Frage nach der Echtheit und damit nach der Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums meint geben zu müssen. Es wird unter den Nachdenkenden immer nur wenige geben, welche die Abfassung dieses Buches durch den Augenzeugen und Apostel anerkennen, zugleich aber in den entscheidenden Punkten ihm die Glaubwürdigkeit absprechen. Ein Schriftsteller, welcher alle Erkenntnis der Wahrheit und den Besitz des ewigen Lebens von der Wahrhaftigkeit abhängig macht (I, 47. 3, 20 f. 4, 16—18. 17, 17. 18, 37), Lüge und Verrat aber auf den Teufel zurückführt (6, 70. 8, 44. 13, 2. 27), würde durch alles das, worin er das Selbstzeugnis von 1, 14 bestätigt, insbesondere auch durch den tragischen Rückblick 12, 37—43 und durch die Beteuerung 19, 35 über sich selbst ein Urteil fällen, welches man kaum auszusprechen wagt, wenn er als Taten und Worte Jesu Solches bezeugt hätte, wovon er selbst besser als seine Kritiker wußte, daß Jesus nicht so gehandelt oder geredet habe.“

„Wenn Baur, Krit. Unters. S. 388, für den Fall, daß der Apostel Johannes der Verfasser sei, bemerkte, „wir müßten doch zugleich annehmen, er habe die Absicht gar nicht gehabt, ein rein historisches

man zwei Verfasser annimmt und auf beide die Erklärung dieser beiden im Evangelium vereinigten Eigenschaften verteilt, als Verfasser des Evangeliums den ferner stehenden Presbyter Johannes, als dessen Gewährsmann den hinter ihm stehenden Apostel Johannes. Den dritten Johannes, den Täufer, zieht Overbeck herzu, nicht als Verfasser des Evangeliums, sondern als denjenigen, von dem das Evangelium seinen Namen trägt, den der unbekannte Verfasser gewählt hat, um den Charakter und die Aufgabe des Evangeliums, Vorläufer und Wegbereiter des Herrn zu sein, Zeuge des Lichts, daß er bleibe bis der Herr komme, durch den Namen zu kennzeichnen. Um dem Evangelium seine Autorität zu sichern, habe der unbekannte Verfasser einen Träger desselben Namens aus den zwölf Jüngern, den Jünger, Evangelium zu geben,“ so hatte das wenig zu bedeuten, da Baur vom Gegenteil der Voraussetzung überzeugt war.“ Zahn, Einl. N. Test. 2. Aufl. S. 562.

Zahn, a. a. O. „„Rein historisch“ übrigens will keines der vier Evangelien sein. Sie sind sämtlich Schriften geschichtlichen Stoffs von religiöser und lehrhafter Absicht.“

Lagarde („Verhältnis des deutschen Staats zu Theologie, Kirche und Religion.“ 1873. S. 31), welcher sich überzeugt erklärte, daß der Verfasser aller neutestamentlichen Schriften unter dem Namen des Johannes kein anderer sein kann als der Apostel Johannes, und diesen Apostel mit Petrus als den einzigen bedeutenden Schüler Jesu bezeichnet, erklärte gleichzeitig (S. 28—30) den Satz, daß Jesus der Messias sei, für einen geschichtswidrigen Unsinn, und wußte dem Johannes, der durch sein Evangelium diesen Satz seinen Lesern glaubhaft machen wollte (20, 31), doch nur „gigantische Übertreibungen“ nachzusagen (S. 31).

Keim, Geschichte Jesu I, 125. „Ist nicht das ganze Fleisch und Blut dieser Geschichte (Joh.-Ev.) aus der Philosophie zu erklären, welche im Portale sitzend die Eintrittskarten und das Programm verteilt?“

Die Hauptaufgabe, die seither noch nicht in Angriff genommen, geschweige denn gelöst worden ist, ist seit Ferd. Christ. Baur geblieben, „daß man vor allem das Evangelium aus der ihm zugrunde liegenden Idee, d. h. von Innen oder in seiner Form verstehe.“ Daß man zurzeit aufgehört hat, mit Baur das erste historische Problem zu bearbeiten, wie es in Wirklichkeit bei der Entstehung des Evangeliums hergegangen ist, und das theologische wieder hervorgeholt hat, welche Autorität es hat, indem man dies mit der Verfasserfrage verbunden hat, ist der Grund, weshalb die Kritik in die Sackgasse geraten ist, in der sie jetzt sitzt.



den der Herr lieb hatte, durch enthüllende und verhüllende Andeutungen des Evangeliums als Verfasser bezeichnet. Diese Andeutungen des Evangeliums im Zusammenhang mit dem Anhang des Evangeliums, dem später dem Evangelium zugefügten Kap. 21, das uns V. 24. 25 den im Evangelium selbst enthüllend-verhüllend angedeuteten Jünger, den der Herr lieb hatte, als Verfasser des Evangeliums ausdrücklich nennt, und eine Verwechselung mit einem Presbyter Johannes von Ephesus habe die Tradition über das Evangelium und Johannes, den Jünger, den der Herr lieb hatte, als seinen Verfasser erst geschaffen.

Will das Evangelium selbst nicht eine geschichtliche Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu, sondern eine allegorische Geschichte, eine allegorisch dramatische Darstellung des Lebens sein, so fallen alle Schwierigkeiten, die seither im Evangelium selbst und in den Differenzen zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern gegen die Abfassung durch einen Augenzeugen und durch einen Apostel lagen, von selbst weg. Jede Harmonistik zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern ist jetzt überflüssig geworden. Ist damit die Verfasserfrage gelöst?

#### Selbstzeugnis des Evangeliums und Tradition über den Verfasser.

Daß das Evangelium selbst nach der Art und Weise, wie es an acht Stellen<sup>1)</sup> enthüllend und verhüllend von dem Jünger, den der Herr lieb hat, redet, insbesondere nach XIX, 35, das Werk des Apostels sein will, kann nicht zweifelhaft sein. Ist die Apokalypse, wie wir annehmen, das Werk desselben Verfassers, so wird uns hier I, 1 und XXII, 8 der Name des Verfassers: „Johannes, der bezeugt hat den Logos Gottes und das Zeugnis von Jesu Christo,

<sup>1)</sup> Die Stellen, in denen das Johannes-Evangelium auf die Person seines Evangelisten geheimnisvoll hinweist, sind:

1. Joh. I, 41; 2. XIII, 23; 3. XVIII, 15; 4. XIX, 26;  
5. XIX, 35; 6. XX, 2; 7. XXI, 2; 8. XXI, 7. 20.

was er gesehen hat," ausdrücklich genannt. Ebenso klar und bestimmt spricht sich die Tradition in ihrem Anfang, den wir in Joh. XXI vor uns haben, und in ihrem vorläufigen Abschluß bei Irenäus für die Abfassung durch den Apostel Johannes aus. Umstritten ist nur das Zeugnis der zwischen den beiden, dem Anfang und dem Abschluß der Tradition liegenden Zeugen. Zeugen zweierlei Art kommen dabei in Betracht, die einen durch ihr Reden, die andern durch ihr Schweigen.

#### Das Papiasfragment.

Von hervorragender und grundlegender Bedeutung als Zeuge für die kirchliche Tradition über Johannes und die Träger dieses Namens, sowie über das vierte Evangelium ist Papias, Bischof von Hierapolis,<sup>1)</sup> der nach Bousset in den beiden ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts, spätestens 120—125, nach Harnack 140—160 ein fünfteiliges Werk *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως* geschrieben hat, von dem wir noch Fragmente bei Irenäus und Euseb haben. Das für unsere Frage wichtigste dieser Fragmente haben wir in Euseb, Hist. eccl. III, 39. Bei der Wichtigkeit dieses Papiaszeugnisses lassen wir den Bericht des Euseb im Wortlaut folgen. Da der griechische Text Schwierigkeiten bietet und verschiedene Auslegungen zuläßt, fügen wir ihn zur Vergleichung bei.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> „Der Sitz der Johanneskontroverse ist Eusebius' Bericht über den Papias hist. eccl. III, 39.“ Th. Mommsen, Zeitschrift für die neueste Wissenschaft. 3. Jahrg. 1903, S. 156. „Meiner Ansicht nach sitzt der Sitz der Kontroverse viel tiefer und nicht nur so äußerlich auf der Oberfläche der äußeren Tradition über das 4. Evangelium, sondern im Selbstzeugnis des Evangeliums selbst über seine Herkunft. Franz Overbeck, Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung. Aus dem Nachlaß herausgegeben von C. Albrecht Bernoulli. S. 187.

<sup>2)</sup> 1. Τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται ἃ καὶ ἐπιγέγραπται λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως. Τούτων καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων αὐτῷ γραφέντων μνημονεύει, ὡδὲ πως λέγων· „ταῦτα δὲ καὶ Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων. Ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα.“ 2. Καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος ταῦτα.

1. „Papias soll fünf Schriften hinterlassen haben, die auch „Erklärung von Herrenworten“ (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις) betitelt sind. Dies sollen nach Irenäus' Erwähnung seine einzigen Schriften sein. Er sagt davon: „Das bezeugt auch Papias, ein Zuhörer des Johannes, ein Genosse des Polykarp, ein Mann aus alter Zeit (ἀρχαῖος) in dem vierten seiner Bücher. Er hat nämlich fünf Bücher verfaßt.“

Αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἱκελνοῖς γνωρίμων διδάσκει, 3. δι' ὧν φησὶ λέξων· „οὐκ ὀνῆσω δὲ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐξηγηταῖς, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσι ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ ἀλλὰ τοῖς τ' ἀληθῆ διδάσκουσι· οὐ δὲ τοῖς τὰς ἀλλοτριὰς ἐντολὰς μνημονεύουσι, 4. ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινόμενας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκὼς τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος· ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος, ἢ τίς ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, αἶτε τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

5. Ἐνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον δις καθαρῶς αὐτῷ τὸ Ἰωάννου ὄνομα· ὧν τὸν μὲν πρότερον Πέτρον καὶ Ἰακώβον καὶ Ματθαῖον καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστὴν· τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην διαστείλας τὸν λόγον, ἑτέροις παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει, προτάξας αὐτοῦ τὸν Ἀριστίωνα. Σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει. 6. Ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἰστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμίᾳ κεχρησθαι εἰρηκτόων, δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνῆματα καὶ ἐκότερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι· οἷς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν.

Εἰκός γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μὴ τίς ἐθέλοι τὸν πρῶτον τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι. 7. Καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας, τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκόντων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου, αὐτήκοον ἑαυτὸν φησὶ γενέσθαι. Ὅνομαστί γοῦν πολλὰς αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις. 8. Καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ ἄχρηστον εἰρησθῶ.

Ἄξιον δὲ ταῖς ἀποδοθείσαις τοῦ Παπία φωναῖς προσάψαι λέξαις ἑτέρας αὐτοῦ, δι' ὧν παράδοξά τινα ἱστορεῖ καὶ ἄλλα, ὥς ἂν ἐκ παραδόσεως εἰς αὐτὸν ἔλθόντα. 9. Τὸ μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἱεράπολιν Φίλιππον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατράσι διατρίψαι διὰ τῶν πρόςθεν δεδήλωται. Ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος, διήγησιν παρειληφέναι θαναμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φίλιππου θυγατέρων μνημονεύει, τὰ νῦν σημειωτέον. Νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ, καὶ αὐ

2. Soweit Irenäus. Papias selbst freilich hat nach der Einleitung zu seinen Schriften offenbar die heiligen Apostel weder selbst gesehen noch gehört, erklärt aber den Glaubensunterricht von solchen, die jenen befreundet (*γνώριμοι* geschätzt, anerkannt) waren, empfangen zu haben, 3. indem er dort sagt: „Ich will kein Bedenken tragen

πάλιν ἕτερον παράδοξον περὶ Ἰουστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαβᾶν γεγονός, ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀγδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος. 10. Τοῦτον δὲ τὸν Ἰουστον μετὰ τὴν τοῦ σωτήρος ἀνάληψιν, τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους μετὰ Ματθαῖα στήσαι τε καὶ ἐπεύξασθαι ἀπὸ τοῦ προδότη τοῦ Ἰούδα ἐπὶ τὸν κλῆρον τῆς ἀναπληρώσεως τοῦ αὐτῶν ἀριθμοῦ, ἣ τῶν πράξεων ὁδὸς πὼς ἱστορεῖ γραφῇ. „καὶ ἔστησαν δύο, Ἰωσήφ τὸν καλούμενον Βαρσαβᾶν ὃς ἐπικλήθη Ἰουστός, καὶ Ματθαῖαν καὶ προσευξάμενοι εἶπον.“ 11. Καὶ ἄλλα δὲ συγγραφεὺς ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατίθεται, ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτήρος καὶ τὰς διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ τινὰ μυστικώτερα. 12. Ἐν οἷς καὶ χιλιὰς τινὰ φησὶν εἶναι ἔσομαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησί τῆς γῆς ὑποστηρομένης. Ἄ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεχάμενον διηγῆσεις, ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτὸν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνωρακτότα. 13. Σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηριώμενον εἰπεῖν φαίνεται· πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις δοκοῦσι τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιοτάτην τ' ἀνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ, καὶ εἴ τις ἄλλος τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν. 14. Καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγῆσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμψαντες ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παραδόσιν ἢ περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτεθείται διὰ τούτων· 15. „Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε. Μάρκος μὲν ἐρμηνευτῆς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσε, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μὲν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ. Ὑστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ ὃς πρὸς τὰς χρεῖας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων ὥστε οὐδὲν ἡμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἐνδὲς γὰρ ἐποίησατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὢν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐταῖς. 16. Ταῦτα οὖν ἱστορεῖται τῷ Παπῖα περὶ τοῦ Μάρκου.“

Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται· Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. Ἠρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἡδύνατο ἑκαστος. 17. Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίας. Ἐκτεθείται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου. Ἦν τὸ καθ' Ἑβραίου εὐαγγέλιον περιέχει. Καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν ἀναγκαίως πρὸς ταῖς ἐκτεθείσιν ἐπιτετηρήσθω.



dir, was ich einst (ποτέ) von den Presbytern wohl erfahren und wohl im Gedächtnis behalten habe, mit den Erklärungen zusammenzustellen, der ich mich der Wahrheit darüber vergewissert habe. Denn nicht freute ich mich, wie die meisten, derer, die vieles zu sagen haben, sondern derer, die die Wahrheit lehren, auch nicht derer, die fremdartige Aufträge (ἀλλοτριὰς ἐντολάς) überliefern, sondern derer, die die von dem Herrn, 4. dem Glauben (τῇ πίστει) gegebenen, und die aus der Wahrheit dazu gekommenen überliefern. Und wenn etwa jemand kam, der den Presbytern nachgefolgt war (der die Presbyter begleitet hatte), den fragte ich nach den Worten der Presbyter aus, was (τί) Andreas, oder was (τί) Petrus sagte, oder was (τί) Philippus, oder was (τί) Thomas oder Jakobus, oder was (τί) Johannes oder Matthäus oder irgend ein anderer Jünger des Herrn sagte, was (ἄτε) Aristion und der Presbyter Johannes, Jünger des Herrn, sagen. Denn ich nahm an, daß das aus den Büchern mir nicht so viel nütze, als das von der lebendigen und bleibenden Stimme.“

5. (Euseb) Hier gebührt sich's anzuhalten (und wohl zu bemerken), daß er zweimal den Namen des Johannes aufzählt.

Den ersten Johannes nennt er zusammen mit Petrus und Jakobus und Matthäus und den übrigen Aposteln, deutlich den Evangelisten bezeichnend, den anderen Johannes aber reiht er, die Rede unterbrechend, den anderen neben der Zahl der Apostel zu, indem er ihm den Aristion vorausstellt und ihn ausdrücklich Presbyter nennt; 6. wie auch hierdurch die Erzählung derer als wahr erwiesen wird, die da gesagt haben, daß zwei in Asien den gleichen Namen geführt haben, und daß zwei Grabdenkmäler in Ephesus seien, von denen jedes noch jetzt dem Johannes zugeschrieben wird. An sie muß man auch notwendig denken, daß nämlich der zweite, wenn jemand nicht will, daß der erste, die unter dem Namen des Johannes überlieferte Apokalypse gesehen habe.

7. Der uns nun bekannte Papias bekennet, daß er die Worte der Apostel von solchen, die ihnen gefolgt sind, empfangen habe, sagt aber, daß er Aristion und den Presbyter Johannes selbst gehört habe; gibt er doch, oft mit Namen sie erwähnend, in seinen Schriften ihre Überlieferungen. 8. Und das soll uns nicht unnütz gesagt sein. Es gebührt sich aber, den berichteten mündlichen Worten andere schriftliche Berichte beizufügen, durch die er Seltsames erzählt, und anderes, das, wie er sagt, durch Überlieferung auf ihn gekommen sei. 9. Daß der Apostel Philippus mit seinen Töchtern in Hierapolis sich aufgehalten habe, ist nach obigem bekannt. Wie aber Papias berichtet, gelegentlich eines Besuchs bei ihnen wunderbare Erzählungen von den Töchtern des Philippus empfangen zu haben, das soll jetzt gezeigt werden. Er erzählt nämlich, daß die Auferstehung eines Toten durch ihn geschehen sei; und wiederum ein anderes Wunder (παράδοξον), das dem Justus mit dem Zunamen Barsabas widerfahren sei,

daß er tödliches Gift getrunken und nichts Unangenehmes erlitten habe durch die Gnade des Herrn. 10. Von diesem Justus erzählt nämlich die Apostelgeschichte, daß ihn nach der Auffahrt des Heilands die heiligen Apostel mit Matthias aufgestellt und gebetet haben an Stelle des Verräters Judas durch das Los zur Ergänzung ihrer Zahl folgendermaßen: „Und sie stellten auf zwei, Joseph genannt Barsabas mit dem Zunamen Justus und Matthias und beteten und sprachen.“ 11. Auch Anderes hat derselbe als aus ungeschriebener Überlieferung auf ihn gekommen erwähnt, so etliche fremdartige Gleichnisse des Heilandes und Lehren von ihm und etliches andere Sagenhaftere. 12. Worunter er auch sagt, daß tausend Jahre nach der Auferstehung der Toten das Königreich Christi leiblich auf dieser Erde bestehen werde. Wovon ich glaube, daß er, apostolische Erzählung falsch verstehend, es irrtümlich angenommen hat, indem er das, was von ihnen in Bildern verhüllend gesagt war, nicht verstanden hatte. 13. Denn er scheint, wie man aus seinen Reden schließen kann, sehr beschränkten Geistes zu sein. Überdies ist er sehr vielen Kirchenmännern nach ihm zu einer ähnlichen Meinung Ursache geworden, die sich auf das Alter des Mannes berufen, wie denn Irenäus und wenn ein anderer offenbar ähnlich dachte. 14. Auch andere Erörterungen von Herrnworten des vorhergenannten Aristion und Überlieferungen des Presbyters Johannes bietet er in seiner eigenen Schrift dar. Zu diesem die Lernbegierigen verweisend, müssen wir jetzt notwendig dem vorher Dargelegten Äußerungen desselben hinzufügen, die er über Markus, der das Evangelium geschrieben hat, folgendermaßen dargelegt hat. 15. Und dieses sagte der Presbyter: Marcus, der Dolmetscher des Petrus, schrieb genau nieder Worte und Taten des Herrn, deren er sich erinnerte, allerdings nicht in Ordnung. Denn er hatte weder den Herrn gehört, noch war er ihm nachgefolgt; später aber, wie gesagt, dem Petrus, der nach Bedürfnis seine Lehrvorträge gestaltete, aber nicht um eine schriftstellerische Darstellung der Herrnsprüche zu geben, so daß Markus nichts versäumte, wenn er so einiges niederschrieb, wie er sich erinnerte. Nur auf das eine verwandte er Sorgfalt, daß er nichts von dem, was er gehört hatte, ausließ oder etwas falsch darstellte.“

16. Dieses ist von Papias über Markus erzählt. Über Matthäus sagt er folgendes: „Matthäus schrieb die Sprüche (λόγια) in hebräischer Sprache nieder; es übersetzte sie aber jeder, so gut er konnte.“ 17. Eben derselbe Papias hat Zeugnisse aus des Johannes erstem Brief gebraucht. In gleicher Weise aus des Petrus erstem Brief. Er hat auch eine andere Geschichte von einem Weib, die wegen vieler Sünden bei dem Herrn verklagt worden war, welche das Hebräerevangelium (τὸ καθ' Ἑβραίων εὐαγγέλιον) enthält. Und das müssen wir notwendig dem Berichte hinzufügen.

Wir ersehen hieraus: 1. Papias nennt uns hier, wie auch Euseb hervorhebt, zwei Johannes, die er wohl unterscheidet. Einen unter „den Presbytern und Jüngern des Herrn“, neben Andreas, Philippus, Thomas, Jakobus, Matthäus und andern Jüngern des Herrn, also unter lauter Aposteln; und davon getrennt zusammen mit Aristion, und zwar nach diesem den „Presbyter Johannes, den Jünger des Herrn“. 2. Presbyter gebraucht Papias in zweifacher verschiedener Bedeutung, nämlich als Appellativum zur Bezeichnung aller der älteren Zeit angehörigen Männer, worunter er eine Anzahl Apostel „und andere Jünger des Herrn“ nennt; und dann als Cognomen des zweiten Johannes. Im letzteren Fall kann also Presbyter nur als persönlicher Beiname, Ehrenname dieses zweiten Johannes verstanden werden. 3. Die erstgenannten, unter Presbyter zusammengefaßten Jünger des Herrn (Apostel) führt er ein mit *τί εἶπον*, also als solche, nach deren Aussprüchen er sich erkundigte, die also der Vergangenheit angehörten, und die er nicht selbst gesehen und gehört hat. Die beiden anderen, Aristion und den Presbyter Johannes, führt er mit *ἃ λέγουσιν*, also als solche ein, die der Gegenwart angehören, und bei denen er die Erkundigung einzieht, sei es mittelbar oder unmittelbar. 4. Papias unterscheidet schriftliche und mündliche Überlieferungen, „das aus den Büchern und das von der lebendigen bleibenden Stimme“, wobei ihm die letzteren besonders wertvoll sind. 5. Bei seinen Gewährsmännern, den sieben Aposteln und den andern Jüngern des Herrn, von denen ihm seine beiden Zeugen, Aristion und Presbyter Johannes, Aussprüche berichten, setzt er also schriftliche oder mündliche Aussprüche voraus. 6. Unter den sieben mit Namen genannten nehmen die letzte Stelle ein (Jakobus) Johannes und Matthäus. Da dies der üblichen Reihenfolge der Jünger nicht entspricht und ein anderer Grund nicht zu erkennen ist, der diese beiden zusammengeführt hat, dürfen wir wohl darin ein Zeichen erkennen, daß Papias sie als Evangelisten zuletzt und zusammengestellt hat. Daß Papias Johannes mit Jakobus zusammenstellt, zeigt, daß er Johannes als den Zebedaiden bezeichnen

will. 7. Daß Papias wirklich das vierte Evangelium und zwar als Werk des Johannes kennt, ersehen wir aus dem, was Euseb in § 17 sagt, nämlich daß Papias Zeugnisse aus dem ersten Johannesbrief gebraucht habe. Da der erste Johannesbrief als Epilog zu dem Evangelium untrennbar mit diesem verbunden ist, so muß dieses Evangelium selbst Papias bekannt gewesen sein. 8. Diese Annahme von zwei Johannes in Kleinasien setzt sich nach Euseb § 6 als Tradition bis in die Tage Eusebs fort, wie man zu seiner Zeit in Ephesus noch zwei Grabdenkmäler zeigte, die beide den Namen Johannes führten. 9. Euseb rechnet § 6 mit der Möglichkeit, daß der zweite Johannes, der Presbyter, der Verfasser der Apokalypse sei, während Papias nach Euseb nicht im Zweifel darüber ist, daß der erste Johannes der Evangelist sei.

**Angebliches Martyrium des Apostels Johannes in Jerusalem durch die Juden.**

Neben dieser Tradition, die Johannes den Zebedaiden, den Evangelisten, nach Kleinasien führt, in Ephesus sterben und dort begraben sein läßt, geht angeblich eine andere Tradition her, die sich ebenfalls auf Papias beruft. Wir haben sie in zwei Papiasfragmenten, deren Überlieferung aus ziemlich später Zeit stammt. 1. Der Codex Coislinianus 305 (Saec. X oder XI) der Chronik des Georgios Hamartolos berichtet nach der Erzählung von der Rückkehr des Johannes aus der Verbannung unter Nerva: *Καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον μαρτυρίου κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτοπτὴς τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη.* Hieran schließt sich ein Verweis auf die Verheißung Jesu (Marc. X, 38) und auf die Bezeugung des Martyriums durch Origenes (in Matth. XVI, 6), wobei Origenes unter dem Martyrium an die Verbannung nach Patmos denkt. 2. Ein Epitomator (600—800) der *Χριστιανικὴ ἱστορία* des Philippus von Sides (430) bringt unter einer Reihe echter Papiasfragmente die Notiz: *Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ*



*ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν* (cf. Bousset, Die Offenbarung Johannis in A. W. Meyer, Kommentar zum Neuen Testament, Göttingen 1906, 6. Aufl. S. 36).<sup>1)</sup> Der erst genannte Bericht der Chronik des Georgios Hamartolos geht nach den beiden gemeinsamen Schlußworten *ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη (ησαν)* offenbar auf die Notiz des Philippus von Sides zurück. Dieser gibt aber kein Zitat, sondern einen Bericht über die Erzählung des Papias, so daß die Zusätze zu *Ἰωάννης — ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ* — ebensogut von Philippus von Sides oder von seinem Epitomator herrühren können. Selbst Bousset a. a. O. erklärt: Wir haben also anzunehmen, daß die Notiz „Johannes und Jakobus wurden von den Juden getötet“ tatsächlich in Papias Werk gestanden habe. Für die Stelle bei Philippus von Sides nimmt eine Konjektur Lightfoot's und nach ihm Harnack's S. 666 an, daß in dem Papiasfragment etwa gestanden habe *ὅτι Ἰωάννης [μὲν ὑπὸ τοῦ τῶν Ῥωμαίων βασιλέως κατεδικάσθη εἰς Πάτμον, Ἰάκωβος δὲ] ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη*. Aber selbst für den Fall, daß das Papiasfragment wirklich gelaute hat: „Johannes und Jakobus wurden von den Juden getötet,“ müssen wir doch annehmen, daß bei diesem Johannes nicht an den Apostel, sondern, wie schon Zahn vermutet, an Johannes den Täufer zu denken ist. Zu dieser Annahme drängt uns mancherlei. Zunächst das Schweigen aller übrigen Tradition über das Martyrium des Apostels Johannes; nicht bloß Irenäus und Eusebius wissen nichts davon, sondern auch Lukas, „der fleißige Sammler“. Sodann haben wir ausdrückliche Zeugnisse dafür, daß unter dem neben Jakobus genannten Johannes nicht dessen jüngerer Bruder, sondern der Täufer zu erkennen ist. Das Martyrologium Carthaginense setzt am 27. Dezember die Notiz *Sancti Joannis Baptistae et Jacobi apostoli, quem Herodes occidit*.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Dr. C. De Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes. Texte und Untersuchungen O. v. Gebhard und A. Harnack V, 2. 1889.

<sup>2)</sup> Märtyrertod des Jakobus (Zebed.) durch Herodes Ostern 44. Bert, Evangelium Johannes.

Schon die Stellung Johannes-Jacobus läßt vermuten, daß unter dem an erster Stelle genannten Johannes nicht der jüngere Bruder des Jakobus, der doch wohl auch, gegebenenfalls, nach seinem Bruder Jakobus den Märtyrertod erlitten hätte, sondern der Täufer gemeint sei. Wenn Bousset als Zeuge für das Martyrium des Johannes des Zebedaiden noch Aphrahat (Homilie XXI Bert, in *Texte und Untersuchungen* III, 1888, S. 347) anführt, der neben Simon und Paulus noch Jakobus und Johannes als Märtyrer nennt, so kann gerade hier nur Johannes der Täufer gemeint sein. Denn Aphrahat zählt etwa dreißig Namen aus dem Alten und sechs aus dem Neuen Testament auf solcher, die den Märtyrertod erlitten haben. Unter ihnen würde allein der Täufer fehlen, wenn wir ihn nicht in dem neben dem Jakobus genannten Johannes erkennen wollten. Auf der anderen Seite würde, wenn wir in diesem den Zebedaiden erkennen wollten, dieser der einzige sein, der außer den in der Schrift genannten, auf die sich Aphrahat im übrigen beschränkt, aufgeführt würde. Wenn im syrischen Martyrologium (vgl. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien* S. 8) für den 27. Dezember „Johannes und Jakobus, die Apostel“ genannt werden, so kann, da, wie Lietzmann selbst mitteilt, der syrische Urtext ohne Vokal-Punktation ist, in der Übersetzung ebensogut der Apostel statt die Apostel gesetzt werden, so daß dieses syrische Martyrologium mit demselben Recht als Zeugnis für das Martyrium des Täufers, wie dasjenige des Zebedaiden, in Anspruch genommen werden darf. Es bleibt also als einziges Zeugnis für das Martyrium Johannes des Zebedaiden das armenische Martyrologium übrig, das für den 27. Dezember Jakobus und Johannes die Donnersöhne nennt.<sup>1)</sup> Aber im Blick auf alle übrigen Zeugnisse, insbesondere das Martyrologium Carthaginiense

---

<sup>1)</sup> Die Armenier sind in ihren kirchlichen Einrichtungen, in ihrer Theologie und Tradition völlig abhängig von den Syrern, können also auch über den Märtyrertod des Johannes keine eigene unabhängige Tradition haben. Ihre Nachricht von dem Märtyrertod der Donnersöhne beruht auf einer Verwechslung des Apostels Johannes mit dem Täufer Johannes.

und Aphrahats Homilien können wir nur eine Verwechslung des Täufers mit dem Apostel Johannes annehmen, eine Verwechslung, die man im Blick auf das Herrnwort Marc. X, 39 leicht erklären kann. Gerade dieses Herrnwort *τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πῖσεθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε* wollen E. Schwartz, Wellhausen und nach ihm Bousset als indirekte Bestätigung für das angebliche direkte Zeugnis des Papias erkennen, indem sie annehmen, daß Markus kaum diesen Wortlaut der Weissagung Jesu überliefert hätte, wenn er nicht bereits, als er sein Evangelium schrieb, auf das Martyrium der beiden Jünger zurückgeschaut hätte. Sie schließen daraus: „Ist das Markusevangelium vor 70 geschrieben, so hätten wir damit zugleich auch einen terminus ad quem des Märtyrertodes des Johannes.“ In Wirklichkeit hat dieses Herrnwort, das übrigens von dem Herrn nicht bloß auf seinen Kreuzestod, sondern auch auf das *καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* bezogen worden ist, dazu gedient, dem tatsächlichen Papiaswort: „Johannes und Jakobus wurden von den Juden getötet“ zu dem Mißverständnis zu verhelfen, als ob mit diesem Johannes der Apostel gemeint sei, während es sich nur auf den Täufer bezogen haben kann. So fällt die ganze Hypothese von dem Märtyrertod des Johannes, des Zebedaiden, in Jerusalem, die man seit de Boor, E. Schwartz, Wellhausen und Bousset auf dieses angebliche Papiaszeugnis gegründet hat, in sich zusammen, und es bleibt nur die andere Traditionsreihe übrig, wie sie von Joh. XXI, Papias, Irenäus bezeugt ist, nach der Johannes der Apostel in hohem Alter in Ephesus gestorben und dort begraben sein soll.

\* \* \*

#### Selbstzeugnis des Evangeliums.

Die Entscheidung liegt im Evangelium selbst. Das vierte Evangelium ist das einzige unter den vier Evangelien, das seinen Verfasser nennt, zwar in eigenartiger, geheimnisvoller, aber doch in unzweideutiger Weise nennt,

das einzige zugleich, das ein persönliches Zeugnis seines Verfassers ist, ein Zeugnis, in dem die Eigenart des Verfassers sowohl in Form als auch in Inhalt, in Sprache und Geist sehr stark zum Ausdruck kommt und auf die Darstellung einwirkt, während wir in den drei anderen Evangelien, den Synoptikern, die Darstellung der Gemeindefradition vor uns haben, in denen, wie sie uns selbst den Verfasser nicht nennen, die Eigenart des Verfassers zwar nicht ganz fehlt, aber doch hinter dem dargestellten Stoff zurücktritt. Deshalb hat die Verfasserfrage bei dem vierten Evangelium eine viel größere Bedeutung als bei den Synoptikern. Bei dem Anspruch, den das Evangelium selbst erhebt, das Werk eines Apostels zu sein, des Jüngers, den der Herr lieb hatte, bleibt es Pflicht und Aufgabe, eingehend zu prüfen, ob genügend Gründe vorhanden sind, die Abfassung durch Johannes zu bestreiten. Den Ernst der Frage können wir nicht besser zur Darstellung bringen, als es Overbeck in seiner Auseinandersetzung mit B. Weiß tut (Overbeck a. a. O. S. 237). „Noch B. Weiß (Das Leben Jesu I, 88) findet durch die indirekte Art, wie das Evangelium selbst allein johanneische Abfassung in Anspruch nimmt, die Annahme seiner Pseudonymität ausgeschlossen. Denn wenn das nicht Wahrheit wäre, könnte es nur raffinierte Fälschung, offener Betrug sein. Allein Weiß hat eben zugestanden, daß es im Altertum eine pseudonyme Literatur gibt, die keineswegs nach unseren literarischen Gewohnheiten gemessen und als Fälschung beurteilt werden kann. Was heißt das? Daß in gewissen Kreisen des Altertums der Wahrheitssinn auf eine Stufe herabgedrückt war, die tief genug war, um sich über Fälschungen wegzusetzen und sie als solche nicht zu empfinden. Warum sollte diese Betrachtung nicht auch für das Johanneische Evangelium gelten, eine Schrift, welche einfacher Wahrheitssinn überhaupt nie zustande gebracht hätte? Man mag ja auch dann nicht von „offenbarem Betrug“ zu reden haben und diese Bezeichnung für die in der Kirchengeschichte zahlreichen Fälle vorbehalten, wo der Betrug nicht durch einen sonst herbeigeführten Schlummerzustand des Wahrheitssinns her-



beigeführt war, sondern überhaupt nichts wach, wahr und lebend war als eine betrügerische Absicht. Es ist ein Unterschied, ob ein religiöser Wahn so echt und stark ist, daß man schließlich alle Dinge in seinem Lichte und keines in seinem eigenen und wahr sieht, und also zum Beispiel von einer Vision über die evangelische Geschichte so voll ist, daß man alles Bewußtsein über ihre Herkunft verliert und selbst sich in die Person eines eigenen von Jesus besonders geliebten Jüngers hineinphantasiert, oder ob man bei der Sache ganz kühl ist, einen religiösen Glauben gar nicht hat, der etwa den Sinn für die Wirklichkeit betäuben könnte, sondern nur zum Zweck, z. B. der Herrschaft eines Glaubens, den man selbst entweder gar nicht oder nur ganz kalt hat, etwas erfindet. Ohne Unterscheidungen dieser Art wird man die Kirchengeschichte überhaupt nicht verstehen können und jedenfalls soviel „des offenbaren Betrugs“ finden, daß es schließlich ziemlich einerlei ist, ob man auch noch das vierte Evangelium unter diese Rubrik stellt oder nicht. Die Hauptfrage ist die: Sind im Urchristentum wirklich Kräfte, welche den Sinn für die Wahrheit und Wirklichkeit auf einen relativ tiefsten Stand herabdrücken? Ihre Existenz ist nicht zu verkennen, und das vierte Evangelium, auch wenn es apostolisch sein sollte, ein besonders leuchtendes Zeugnis davon. Ein Dichterwerk ist es auf jeden Fall, wobei wiederum in der Hauptsache gleichgiltig ist, ob es historische Züge enthält oder nicht.“

So stand die Verfasserfrage am Ende der Entwicklung der kritischen Untersuchung bei der Annahme der Voraussetzung, daß das Evangelium Geschichte, — Geschichte des Lebens und Wirkens Jesu sein wolle. Anders liegt die Frage selbstverständlich, wenn das Evangelium, wie wir annehmen, selbst nicht Geschichte des Lebens Jesu, sondern Geschichte des ewigen Lebens in allegorisch dramatischer Form sein will. Aber die Alternative, vor der die Kritik bei Annahme der Voraussetzung, daß das vierte Evangelium Geschichte sein wolle, angekommen war, verpflichtet uns, die Verfasserfrage aufs eingehendste zu prüfen unter der

Voraussetzung, daß der Verfasser objektiv und subjektiv nur und ganz und voll die Wahrheit sagen wolle.

**Die Sprache des Evangeliums zeigt Einflüsse  
der hebräischen und aramäischen Sprache.**

Wir haben zunächst zu prüfen, ob das Evangelium selbst seinen Anspruch, ein Werk des Johannes, des Jüngers, den der Herr lieb hatte, zu sein, rechtfertigt. Das sicherste Merkmal und unzweideutigste Zeugnis ist die Sprache des Evangeliums. Diese Sprache ist eine ganz eigenartige.<sup>1)</sup> Die Persönlichkeit des Verfassers kommt darin nach ihrem inneren Leben zum klar erkennbaren Ausdruck. Aber diese Sprache läßt doch zugleich Einflüsse der geistigen Umgebung des Verfassers und daraus seine Heimat erkennen. Diese Einflüsse lassen sich nun bei unserm Evangelium von zwei ganz verschiedenen Seiten nachweisen. Auf der einen Seite weist uns die Sprache unseres Evangeliums nach Palästina. Von sachkundiger Seite (Schlatter, Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, in Beiträgen zur Förderung christl. Theologie, herausgegeben von Schlatter und Cremer 1902) wird in Parallelen zwischen dem johanneischen Evangelium und der Mechiltha nebst Sifre, und möglichst gleichzeitigen jüdischen Schriften und Parallelen zum ersten Johannesbrief ein sehr eingehender Nachweis von positiven Beziehungen zwischen dem johanneischen Griechisch und der palästinensischen Sprache geführt. „Solches beweist natürlich nicht das apostolische Amt des Verfassers, wohl aber seine Herkunft aus Palästina unerschütterlich. Die griechischen und semitischen Sprachformen liegen so weit auseinander, daß nur der geborne Semite ein dem Aramaismus angepaßtes Griechisch schreiben kann. Sind solche Anpassungen in der Sprache des Johannes vorhanden, so ist er kein Epheser und kein Alexandriner gewesen. Die Annahme, daß ein solcher mit Kunst und Absicht sein Wort palästinensisch färbe, rechnet mit Unmöglichkeiten, weil niemand semitisierend schreiben kann, der nicht semitisch denkt und spricht.“ Schlatter führt also

<sup>1)</sup> Vgl. S. 41.

im einzelnen den Nachweis, daß der Verfasser des Johannes-evangeliums von Haus aus aramäisch dachte, seine hebräische Bibel las und in der ersten Hälfte seiner Wirksamkeit überwiegend aramäisch lehrte. Neben dieser besonderen Eigentümlichkeit der Sprache von lokaler Färbung läßt uns die Bekanntschaft mit Einzelheiten geographischer Art als die Heimat des Verfassers Palästina erkennen. Die bis auf die Stunde genauen zeitlichen Angaben bei mancherlei Vorgängen können, wenn ihnen geschichtliche Bedeutung beigelegt werden kann, nur von einem Augenzeugen herühren.

#### **Einfluß des Hellenismus.**

Auf der anderen Seite weisen uns das Verhältnis des Evangelisten zum Judentum, der Gegensatz zum Judentum, die Loslösung und innere Entfremdung, in der der Evangelist von den Juden redet, die Art und Weise, wie er jüdische Sitten und Ordnungen erklärt, in eine Umgebung, der selbst die geläufigsten hebräischen Worte und jüdische Sitten und Ordnungen fremd waren, also außerhalb Palästinas.

Daneben stehen offenbare Zeichen von Einflüssen der griechischen Welt, genauer des Hellenismus, die uns den Aufenthalt des Verfassers zur Zeit der Abfassung des Evangeliums in der Griechenwelt suchen und als seine ersten Leser, für die er sein Evangelium schreibt, Griechen erkennen lassen. Den Einfluß der griechischen Philosophie haben wir bei der Darstellung der Logoslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem Verhältnis zum vierten Evangelium kennen gelernt (s. o. S. 24—59). Die „Oden Salomos“ ließen uns in Geist und Klangfarbe der Sprache einen innigen Zusammenhang mit der hellenistischen Welt erkennen (s. o. S. 75—100).

Die Einflüsse der hellenistischen Mysterienreligionen werden mehr und mehr Gegenstand der Forschung. Hatch, „Griechentum und Christentum,“ übersetzt von Preuschen und Harnack; Dietrich, „Mitrastliturgie“; Reitzenstein, „Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und

Wirkungen“; Anrich, „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum;“ P. Wendland, „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Christentum“ sind Bahnbrecher auf diesem Gebiet. Reitzenstein, a. a. O. S. 58: „Wir haben ja einen absolut sicheren Beweis und zugleich einen Gradmesser für die Stärke sogar der unmittelbaren Einwirkung des Hellenismus auf den Apostel, ich meine die Sprache. Die Wörter, welche in einem derartigen in seinem Ursprung fraglichen Zusammenhang technisch gebraucht sind, müssen befragt werden, also in unserem Fall das *ψυχικός* und *πνευματικός*, *γνώσις* und *ἀγνώσις*, *φωτίζειν* und *δόξα*, *μορφοῦσθαι* und *μεταμορφοῦσθαι*, *σώζεσθαι* und *σωτηρία*, oder *νοῦς* in dem Sinn von *πνεῦμα* als jenes göttliche Fluidum, das dem Erwählten als Gnadengabe, als *χάρισμα* verliehen wird“ — wir können noch hinzufügen *παλιγγενεσία*, *ἀναγεννηθῆναι*, *μεταγεννηθῆναι*, das Neugeborenwerden, der freiwillig gewählte Tod und ein aus Gnade gewährtes neues Leben *χαριζομένη σωτηρία*, durch Sterben zum Leben. — „Die Vorstellung, die sich dem Apostel mit jedem von ihnen verbindet, darf doch nicht aus moderner Spekulation, sondern nur aus dem Gebrauch seiner Zeit gewonnen werden und jedes dieser Wörter hat in ihm seine eigene Geschichte. Wer uns so mit einer Kenntnis beider Sprachen und Literaturen die Wörter und Bilder der verschiedenen Gedankenkreise des Paulus und seiner Nachfolger erläuterte, würde uns wirklich Licht aus dem Osten bringen, und jene übergewaltige, religiös schöpferische Individualität würde nicht verlieren, wenn wir erkannten, was er aus dem tiefsten Empfinden der beiden ihn umgebenden Welten sich zu eigen gemacht und in sich umgebildet habe.“ „Einstweilen scheint uns aus dem Dunkel der Entwicklungsgeschichte des Apostels mit wachsender Bestimmtheit entgegenzudämmern: er hat ernstlich darum gerungen, auch den Hellenen Hellene zu werden. Die hellenistische religiöse Literatur muß er gelesen haben; ihre Sprache redet er, in ihre Gedanken hat er sich hineinversetzt. Und dieser Gedanke schloß für ihn notwendig gerade an den Gedankenkreis, der aus der neuen über das



Judentum hinausgehenden Lebenserfahrung erwuchs. So gewann sie für ihn anders als für Philo, den man vergleichen, aber nie zur genetischen Erklärung heranziehen darf, lebendige Kraft. Sie befreit ihn unmerklich zunächst von der Tradition, die sich in der Gemeinde auf jedem Boden zu bilden begonnen hatte, und der Kampf, der bald folgte, brachte ihm das Bewußtsein der Freiheit, die für ihn nun überall ist, wo der Geist des Herrn ist. Mag unendlich viel in seinem Empfinden und Denken jüdisch geblieben sein, dem Hellenismus verdankt er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liegt die größte und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligion.“

Was hier von Paulus gesagt ist, gilt ebenso und noch in höherem Maße von Johannes.<sup>1)</sup>

#### Der Verfasser.

Beides, was von der palästinensischen Heimat und was von dem späteren Aufenthalt in der griechischen Welt gesagt ist, trifft bei Johannes dem Zebedaiden, wenn er der Verfasser des Evangeliums ist, zu. Nicht bloß seine Jugendzeit hat er in Palästina verlebt, auch sein übriges Leben bis auf den Höhepunkt — er ist bei dem Apostelkonzil (Gal. II, 9. Act. XV) [a. 47 (46)] eine der Säulen der Gemeinde in Jerusalem — ja wenn wir als höchst wahrscheinlich annehmen, daß er mit der Zerstörung Jerusalems Palästina verlassen hat, bis zur Grenze seines Greisenalters wohl nicht über die Grenze seines Vaterlands hinausgekommen.

---

<sup>1)</sup> Lindblom, „Das ewige Leben“ (S. 246). „Es ist klar, daß eine ideengeschichtliche Untersuchung wie diese („Das ewige Leben“) nicht ohne Konsequenzen sein kann für die Lösung der isagogischen Probleme der neutestamentlichen Forschung. Wer also diese Konsequenzen ziehen will, dem liegt die schwierige Aufgabe ob, ernstlich zu prüfen, inwiefern der hellenistische Einfluß auf das älteste Christentum sich etwa schon auf palästinensischem Boden hat geltend machen können. Hier liegt ein wenig beobachtetes und sehr kompliziertes Problem vor, das aber von größter Bedeutung ist.“

Wenn er nach Joh. XXI die höchste Grenze menschlichen Alters erreicht hat, hat er von seinem 60. bis zu seinem 90.—100. Lebensjahr, also ein ganzes Menschenalter hindurch Zeit gehabt, in griechisches Geistesleben hineinzuwachsen und sich damit innerlich loszulösen vom Judentum.<sup>1)</sup> Wenn er auf dem Apostelkonzil als eine der drei Säulen der jerusalemischen Gemeinde auch noch in der „judenchristlichen“ Geistesströmung der Urgemeinde drin stand, so ist doch gerade bei Johannes, der bei dem Kampf auf dem Apostelkonzil, im Unterschied von Petrus und Jakobus, dem Bruder des Herrn, sich schweigend verhielt (Gal. II, 9), nicht zu erkennen, wie tief bei ihm der Unterschied von dem Heidenapostel ging. Und selbst wenn wir bei Johannes einen offenen Gegensatz zu Paulus zur damaligen Zeit annehmen, so ist es doch keine psychologische Unmöglichkeit, daß, nachdem das Gottesgericht über das Judentum sich vollzogen hatte, und er lokaliter von seinem Volk getrennt war, nachdem er das Griechentum in seinem Geistesleben und in seinem Suchen nach Gott hatte kennen gelernt, er eine innere Umwandlung erlebte, die ihn fähig machte, nach dem Pauluswort „den Griechen ein Grieche zu werden“ und sein großes Erleben als die Antwort auf ihr Suchen und in ihrer Sprache zu verkünden. Nehmen wir noch hinzu, daß gerade Johannes noch in jugendlichem empfänglichen Alter unter den Lebensinflüssen des Herrn stand, daß er nicht bloß nach dem vierten Evangelium der Jünger war, den der Herr lieb hatte, sondern auch nach den Synoptikern mit Petrus und

---

<sup>1)</sup> Wenn man bei „dem galiläischen Fischer“, der noch dazu in der Apostelgeschichte (IV, 13) als ungebildeter Mann *ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης* bezeichnet wird, die Bildung für unmöglich halten wollte, die man bei dem Verfasser des 4. Evangeliums voraussetzen muß, so müßte man mit demselben Recht dem cilicischen Weber und in der griechischen Philosophie dem römischen Sklaven in Kaiser Neros Zeit, in Luthers Tagen dem Nürnberger Schuster und ein Jahrhundert später dessen Görlitzer Zunftgenossen und in unseren Tagen dem Leipziger Drechsler ihre Werke absprechen und den Heidelberger Sattler für unfähig erklären, Präsident der deutschen Republik zu werden.

Jakobus zu dem engsten Jüngerkreis gehörte, der dem Herrn am nächsten stand, einer der beiden Donnersöhne, von Haus aus also doch wohl eine Krafnatur, daß er nach Act. VIII von den Aposteln mit Petrus beauftragt wurde, die durch Philippus in Samarien hervorgerufene religiöse Bewegung in geordnete Bahnen zu lenken und den Neubekehrten die Geistestaufe zu bringen, so dürfen wir bei ihm nicht bloß eine hervorragende geistige Begabung annehmen, sondern auch besonders tiefe Beeinflussung durch das Geistesleben Jesu voraussetzen. Sein eigenes Geistesleben in seiner Ewigkeitsrichtung, wie wir es in seinem Evangelium selbst erkennen, nötigt uns, eine geistige Beweglichkeit, Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit bis in sein hohes Alter vorzusetzen, die ihn fähig machte, auch in den Jahren seines Alters noch zu der Lebenstiefe und Lebensreife fortzuschreiten, wie wir sie in seinem Evangelium jetzt finden.

**Die inneren Gründe für apostolische Abfassung.  
Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern.**

Ein „Evangelium“, das in dieser Weise, wie das vierte Evangelium, die evangelische Geschichte spiritualisiert und allegorisiert, können wir dies für das Werk eines Jüngers des Herrn halten, der selbst Augenzeuge der Begebenheiten war, und der den Ereignissen zeitlich und persönlich so nahe stand? Setzt das nicht eine Stufe in der Entwicklung der christlichen Gemeinde voraus, die weit über die erste Generation hinausreicht? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst fragen: was haben wir für einen Maßstab, mit dem wir das messen, was haben wir für einen Prüfstein, an dem wir die Entscheidung treffen sollen? Die übrigen Bestandteile des neutestamentlichen Kanons? Jesus hat seinen Jüngern keine feste Lehre in irgendwie schriftlich fixierter Form gegeben. Er hat ihnen kein Lehrsystem, keine Lehrmethode hinterlassen. Ein ganzes Menschenalter hindurch ist die christliche Gemeinde ohne eine solche feste Unterlage geblieben. Es ist auch auffallend, wie wenig Worte und Lehre Jesu, ja abgesehen

von seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung (1. Kor. XV, 1 ff.), auch Taten Jesu in der Lehrtätigkeit der Gemeinde, wie sie uns in der Apostelgeschichte<sup>1)</sup> berichtet wird, und wie wir sie in den neutestamentlichen, nicht bloß in den paulinischen Briefen vor uns haben, wörtlich angeführt werden. Ja von Paulus wissen wir, daß er bei seiner Bekehrung vor Damaskus durch die Offenbarung des Auf-  
erstandenen Jesus wohl gekannt (2. Kor. 5, 16), aber seine Worte und Lehre nicht gehört hatte, ja daß er nach seiner Bekehrung sich nicht darüber zu unterrichten suchte (Gal. I, 15 ff.): *Ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ὁ ἀφορίσας με ἐκ κωλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἀποκαλύπτει τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι· εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι, οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλ' ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν ἐπέστρεψα εἰς Δαμασκόν. Ἐπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἱστορῆσαι Πέτρον καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε· ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. Ἀ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι.*

Auch in seinen Briefen beruft sich Paulus später niemals auf Worte Jesu. Nur bei Einrichtungen im christlichen Einzelleben und Gemeindeleben beruft er sich dreimal auf den Herrn (ich habe es von dem Herrn empfangen, 1. Kor. XI, 23 *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*), bei der Umgestaltung des heil. Abendmahls zur christlichen Gemeindefeier, bei dem Ehelichwerden (I. Kor. VII, 10 *Τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος*), und eschatologischen Fragen (1. Thess. IV, 15 *Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου*), wobei unsicher bleibt, ob ihm die Anordnungen des Herrn von den anderen Aposteln durch Herrnworte übermittelt worden sind, oder ob er sie durch Offenbarung unmittelbar von dem Herrn empfangen hat. Dem Herrnwort stellt Paulus gegenüber I. Kor. VII, 12 *Τοῖς δὲ λοιποῖς ἐγὼ λέγω οὐχ ὁ κύριος*, gibt aber seinem Wort das gleiche

<sup>1)</sup> Act. XX, 35.



Gewicht, indem er VII, 40 hinzufügt *δοκῶ δὲ καὶ γὰρ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*. Dieselbe Behandlung der Lehre und der Worte Jesu finden wir in den übrigen neutestamentlichen Briefen. Nirgends berufen sie sich auf Worte des Herrn, nirgends werden Worte des Herrn zitiert.<sup>1)</sup> Überall haben wir selbständiges, unabhängiges Zeugnis vor uns. Was Jesus seinen Jüngern und seiner Gemeinde zu geben hatte, was er ihnen hinterlassen hat, sind nicht Worte und eine feste Lehre, sondern neues Leben und die Geistestaufer, in deren Besitz sie dieselben Zeichen (*ἔργα* Joh. 14, 12) taten wie Jesus, und noch größere taten, in deren Besitz sie, wie er, Seelen lösten und banden, in deren Besitz sie auch das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigten (vgl. Luk. IX, 1. Matth. X, 1. Mark. XVI, 17 ff.). Der eigene Besitz des Lebens und des Geistes gab ihnen volle Unabhängigkeit und Freiheit, so daß sie in voller Selbständigkeit kraft eigener Vollmacht zu den Gemeinden reden und schreiben konnten. In dieser Unabhängigkeit und Selbständigkeit konnte sich denn auch ihre Eigenart ungehindert in der größten Mannigfaltigkeit entfalten. Wie sich in der Gemeinde die *χαρίσματα πνεύματος* (1. Kor. XII, 4) in der mannigfaltigsten Betätigung auswirkten, so sehen wir in den Zeugen Jesu in den neutestamentlichen Schriften die größte Mannigfaltigkeit, ja, wenn wir an Jakobus und Paulus denken, offene Gegensätze und zwar in zentralen Fragen des christlichen Lebens vor uns. So ist auch der Verfasser des vierten Evangeliums im Besitz des Geistes sich seiner vollen Selbständigkeit und Unabhängigkeit bewußt, ja seiner Berechtigung und Befähigung, in der Verkündigung des Evangeliums über die Worte und Lehre Jesu hinauszugehen nach Joh. XIV, 25 f. *Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων· ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα, καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν, und Joh. XVI, 12 "Ετι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι· ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος (masc. also παράκλητος) τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς*

<sup>1)</sup> Vgl. Act. XX, 35.

*πάσαν τὴν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει καὶ ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.*

Dieser Geistes- und Lebensbesitz, in dem die Urgemeinde stand ohne geschriebenes Wort, und aus dem das neutestamentliche Schrifttum herausgeboren ist (außer den Synoptikern), läßt sich noch jetzt aus einzelnen Spuren in den Synoptikern und auch in dem übrigen neutestamentlichen Schrifttum erkennen. Während er später zur Zeit der Sammlung der Evangelien mehr ethischen, auf der anderen Seite mehr eschatologischen Hoffnungscharakter angenommen hat, lassen uns die drei Synoptiker in ihrem jetzigen Zustand in deutlichen Spuren erkennen, daß der Lebens- und Geistesbesitz der Urgemeinde in der ersten Zeit, also auch ihrem innersten Wesen nach von anderer Art war. Das Reich Gottes, das Himmelreich, worin ja doch bei Jesus, ja schon bei dem Täufer die kommende und die gekommene Zeit der Erfüllung zusammengefaßt ist, ist gewiß auch ethischen, aber in erster Linie doch religiösen Inhalts. Es ist ein neues Lebensverhältnis, eine völlige innere Lebensgemeinschaft mit Gott, die zu einem erreichten Besitz, zu einem gegenwärtigen Lebenszustand geworden ist. Dies ist schon in dem die ganze Lehrtätigkeit Jesu zusammenfassenden Wort (Mark. I, 14), richtig verstanden, enthalten: *Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ λέγων· Ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.* Die zu einem erreichten Besitz und gegenwärtigen Lebenszustand gewordene Lebensgemeinschaft mit Gott, die als eigener Lebensbesitz volle Befriedigung, wahren Frieden, höchste Lebensfreude bringt, nennt uns der Herr in dem Wort Matth. XIII, 44 f. *Πάλιν ὁμοίᾳ ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ ὃν εὐρὼν ἀνθρώπος ἐκρυψε καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει, καὶ πάντα ὅσα ἔχει πωλεῖ καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον. Πάλιν ὁμοίᾳ ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας ὃς εὐρὼν ἓνα πολύτιμον μαργαρίτην,*

ἀπελθὼν πέπρακε πάντα ὅσα εἶχε καὶ ἡγόρασεν αὐτόν. Von dem Reich Gottes als Lebensbesitz redet Jesus auch in dem Wort Matth. VI, 19 f. *Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς ὅπου σῆς καὶ βρώσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται δωρύσσουσι καὶ κλέπτουσι· θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ ὅπου οὔτε σῆς οὔτε βρώσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσι οὐδὲ κλέπτουσι. Ὅπου γάρ ἐστὶν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία ὑμῶν.*

Von dem Reiche Gottes oder dem Himmelreich als von erreichtem Lebensbesitz, von dauerndem inneren Lebenszustand redet der Herr auch, wenn er dort sagt: Luk. XII, 21 *Οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν.* Marc. IX, 1 *Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶ τινες τῶν ᾧδε ἐστιγμῶτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.* Diesen Grundzug, daß das Reich Gottes, das religiöse Leben gegenwärtiger Lebensbesitz ist, dauernder Lebenszustand, finden wir auch noch bei Johannes, während er im Gemeindeleben, wie es bei den Synoptikern im übrigen als Gemeindegeist sich darstellt, trotz Mark. IX, 1, ja schon zum Teil bei Paulus sich in Hoffungsgeist umgewandelt hat.

Durch das religiöse Leben, wie es Jesus zu bringen hatte, geht ein starker Zug der Mystik, wie wir ihn auch noch bei Paulus, nur versteckter, finden. Deshalb redet Jesus von τὸ μυστήριον oder auch τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (Matth. XIII, 11). Von grundlegender Bedeutung ist hier das Wort Luc. XVII, 20 *Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων, πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ᾧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.* Schon in βασιλεία τῶν οὐρανῶν im Sinn von Joh. I, 52 *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ἀπαρτι ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* verstanden, liegt der ganze Reichtum der Mystik. Wir haben auch zu denken an das Wort Matth. VII, 6 *Μὴ δώτε τὸ ἅγιον τοῖς κύνεσι μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσωσι αὐτοὺς ἐν τοῖς*

ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ὀήξωσιν ὑμᾶς. Wir dürfen auch denken an Mark. IX, 2 ff., Verklärung Jesu. In diesem Geist der Mystik lebt ganz das Johannesevangelium, während er in der Darstellung der Synoptiker mehr zurücktritt.

Das religiöse Leben ist in den Tagen Jesu ein tief bewegtes und erregtes und zwar in den Massen des Volkes. Sollte es eine Hyperbel sein, wenn uns schon bei dem Täufer berichtet wird: Matth. III, 5 *Τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα, καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία, καὶ πᾶσα ἡ περιχωρὸς τοῦ Ἰορδάνου*, wenn das Volk zu Tausenden hinauszieht zu Jesu in die Wüste und tagelang bei ihm aushält? Aber auch nach seiner inneren Seite ist das religiöse Leben in Jesu Tagen ein tief bewegtes und erregtes. Es tritt bei Jesus selbst in der Form des Enthusiasmus, in der etymologischen Bedeutung des Worts, des Gotterfülltseins und der Ekstase auf. Wir dürfen denken an das Wort Mark. I, 22 *Καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὥς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*. An die Mystik in der Form des Enthusiasmus und der Ekstase haben wir wohl zu denken bei dem Johanneswort Matth. III, 11 *Ἐγὼ μὲν βαπτίζω ὑμᾶς ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*. An Enthusiasmus und Ekstase haben wir auch zu denken bei dem merkwürdigen Wort Mark. III, 21 f. *Καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γάρ· Ὅτι ἐξέστη. Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον· Ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει, καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια*.

Die religiöse Ekstase mit ihren Erscheinungen der Glossolie war in der ersten Zeit der Urgemeinde allgemeiner verbreitet. Wir hören davon nicht bloß bei Paulus in Korinth, sondern auch in der jerusalemischen Urgemeinde (vgl. Mark. XVI, 17. Act. II, 1 ff. Act. X, 44—47). Zur Zeit des Lukas und der Abfassung der Apostelgeschichte (78—93) war die religiöse Ekstase und das Zungenreden schon so fremd geworden, daß Lukas, der es so vorzüglich



versteht, geistige Vorgänge äußerlich sinnlich dramatisch darzustellen, die Vorgänge beim Zungenreden nicht mehr verstand. Aus dem Zungenreden wird bei ihm (Act. II, 1 ff.) ein Reden in anderen Sprachen. Daß wir es in dem religiösen Leben der um Jesus sich sammelnden Urgemeinde mit inneren Seelenvorgängen und mit Mystik zu tun haben, erkennen wir auch besonders aus den Worten Jesu, in denen er von dem Werden des neuen Lebens redet. Wenn er im Gleichnis davon redet, in den mancherlei Gleichnissen, in denen er von seiner lehrenden Tätigkeit als vom Säen des Samens redet (Matth. XIII, 1 ff. XIII, 24. XIII, 31 f. u. a.), in dem Gleichnis vom Sauerteig (XIII, 33), aber nicht weniger aus den Worten, in denen er ohne Gleichnis von dem Werden des neuen Lebens redet. So schon in dem zusammenfassenden Anfangswort (Marc. 1, 15) *Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Ja es ist dies nicht bloß das sein Lehren und Wirken eröffnende, es ist eins der sein Lehren und Wirken zusammenfassenden Worte Jesu. Verhängnisvoll für die Wirkung dieses Worts in der späteren Gemeinde ist, daß gerade die das Werden der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in uns beschreibenden Worte *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε* (*ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*), wie es sich in der Übersetzung zeigte, nicht recht verstanden wurde. *Μετανοεῖτε* hebr. שׁוּבוּ, aram. Tubu kehret um, denket um, ändert eure Gesinnung, wandelt eure Lebensgesinnung, eure Lebensrichtung um, *καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, und glaubt der Frohbotschaft, in der ursprünglichen Bedeutung, recht verstanden, untrennbar miteinander verbunden, eins im anderen enthalten, die Lebenserneuerung beschreibend, ist durch die Übersetzung der Vulgata und Luthers poenitemini, tut Buße, et credite evangelio, und glaubet an das Evangelium, nicht bloß in zwei Akte auseinandergerissen worden, sondern auch in seinem ersten Akt *μετανοεῖτε* durch die Übersetzung poenitemini, tut Buße, aus einem aktiven zu einem mehr passiven, aus einem befreienden zu einem belastenden Vorgang umgewandelt worden. In der Darstellung dieses Werdens des neuen Lebens in der

richtigen Deutung des μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, in der Zusammenfassung der beiden Akte in der παλιγγενεσία und dem γεννηθῆναι ἄνωθεν dürfen wir wohl den wesentlichen Inhalt des vierten Evangeliums erkennen. Dieses Werden des neuen Lebens in uns im Sinn der Mystik gemäß dem vierten Evangelium verstehen zu lernen, drängen uns auch noch andere Worte Jesu, so Matth. VI, 7 f. Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε καὶ εὐρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. Πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὐρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται. Wenn wir den ersten Teil dieses Wortes (V. 7) nicht in diesem besonderen Sinn des Werdens des neuen Lebens, verstehen, enthält der zweite Teil (V. 8) keine Begründung, sondern nur eine sinnlose Wiederholung des ersten Teils. An dieses Werden des Reiches Gottes in uns sollen wir wohl auch denken bei Jesu Wort Matth. VII, 13: Εἰσέλθετε διὰ τῆς στενῆς πύλης, διὸ πλατεῖα ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος ἡ δόδος ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοὶ εἰσιν οἱ εἰσέρχόμενοι δι' αὐτῆς. Ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ δόδος ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζώην, καὶ ὀλίγοι εἰσιν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν. Nur in diesem Sinn der Mystik, des inneren Besitzes, gemäß dem vierten Evangelium können wir verstehen das Wort, in dem Jesus selbst das, was er zu bringen hat, dem entgegensetzt, was Johannes der Täufer gebracht hat (Matth. XI, 11 f.). Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγέρχεται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστίν. Ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν. Oder in der Form, wie wir bei Luk. XVI, 16 dieses Wort finden Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται. Nur in diesem Sinn der Mystik, des inneren Erlebens oder Lebensbesitzes findet es seine Erklärung und seine volle Wahrheit das Wort Marc. IX, 1 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, διὸ εἰσὶ τινες τῶν ὧδε ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει, oder nach Matth. XVI, 28 ἕως

ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, oder nach Luc. IX, 27 ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. Wenn in dem vierten Evangelium, das das Kommen des Himmelreichs, des Reiches Gottes, das Werden des neuen Lebens im Menschen vorzugsweise beschreibt, die Mystik stärker und tiefer uns entgegentritt als in den Synoptikern, so dürfen wir wohl annehmen, daß es eben damit Jesus und der ersten Urgemeinde näher steht als die Synoptiker. Wir dürfen annehmen, daß wie Jesus selbst, so auch die Urgemeinde, solange Geist und Leben Jesu in seiner ganzen Kraft in ihr lebendig waren, nicht daran dachten, die frohe Botschaft vom Himmelreich niederzuschreiben; daß das Bedürfnis, Worte Jesu zu sammeln, die Gemeindetradition zu kodifizieren, sich erst fühlbar machte, als Geist und Leben in ihrer Kraft nachließen. Das religiöse Leben in seiner mystischen Form, in seiner ekstatischen und enthusiastischen Erscheinung trat mehr zurück. War es doch bei Lukas schon dahin gekommen, daß er das Zungenreden beim ersten Pfingstfest nicht mehr verstand und falsch deutete. Und wir dürfen nicht übersehen, daß in dem Wort des Täufers (Matth. III, 11) Ἐγὼ μὲν βαπτίζω ὑμᾶς ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί, im vierten Evangelium Joh. I, 26 und I, 33 das ἐν πυρί verschwunden ist, I, 26 Ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης λέγων· Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι, μέσος δὲ ὑμῶν ἑστημεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, αὐτὸς ἐστίν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, οὃς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος, ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος, und I, 33 Καγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν· ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν· Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Daß der Verfasser des vierten Evangeliums das ἐν πυρί wegläßt, dürfen wir wohl als Zeichen erkennen, daß er die Wirkungen des πνεῦμα als πῦρ in der Gemeinde, die Ekstase und den Enthusiasmus, nicht mehr kennt oder sicher nicht mehr kennen will. Hat er sie früher gekannt,

— und das müssen wir doch annehmen, wenn wir in ihm einen Apostel und Jünger des Herrn sehen — so müssen wir nicht bloß annehmen, daß in der Gemeinde Ekstase und Enthusiasmus allmählich mehr und mehr zurückgetreten sind, sondern daß auch bei ihm selbst in der Reife, in der Ruhe und Klarheit des Alters die ekstatische, enthusiastische Form des religiösen Lebens eine andere Wertung gefunden hat, als in seiner Jugendzeit, da er noch zu den Donner-  
söhnen gehörte. Daß wir gleichzeitig im vierten Evangelium nichts mehr von Heilungen von Besessenen hören, ist wohl erklärlich.

Das Leben selbst, das Leben aus Gott und in Gott, das Reich Gottes, das Himmelreich, den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen sehen auf des Menschensohn, das Leben als gegenwärtiger, innerer, als fester, beseligender Lebensbesitz, so wie er ihn bei Jesus gesehen, so wie er ihn von Jesus empfangen, wie dieser Lebensbesitz in einem langen Erdenleben sich bei ihm bewährt und ausgestaltet hat, zur Darstellung zu bringen, das ist der Inhalt seines Evangeliums. Und damit gehört Johannes in die unmittelbare Nähe Jesu, nicht an den Schluß, sondern an den Anfang des neutestamentlichen Schrifttums.

Das Mysterium, die Gottessohnschaft, das Geborenwerden aus Gott, und auch die Auferstehung, in seiner Darstellung in dem neutestamentlichen Schrifttum in seiner Entwicklung, läßt eine fortschreitende Naturalisierung und Materialisierung erkennen. In dieser Entwicklungsreihe gehört das Johannes-evangelium an den Anfang, nicht an den Schluß.

#### Schluß.

Was nun die Darstellungsform des vierten Evangeliums betrifft, die Allegorie, so rückt dieses auch hierin, wenn wir an das Wort Mark. IV, 33 (vgl. Matth. XIII, 34) denken *καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν· χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπέλυε πάντα* nahe an Jesus heran, näher als die Synoptiker. Daß Jesus selbst, der im Mittelpunkt seines Lebens steht, der ihm die Auferstehung zum Leben, zum ewigen Leben geworden ist,



auch im Mittelpunkt seiner Allegorien steht, daß er das handelnde Subjekt seiner Parabeln wird, daß zugleich seine eigenen Lebenserfahrungen, die Lebenseinwirkungen, die er von Jesus erlebt hat, zu einem persönlichen Zeugnis Jesu werden, daß er ihn, durch den er den Weg zum Vater und darin das wahre Leben gefunden hat, das Zeugnis geben läßt Joh. XIV, 6: *Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ*, daß er, der seines Lebens Licht geworden ist, durch ihn jetzt spricht Joh. VIII, 12 *Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀπολουθὼν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς*, wenn er ihn, der seiner Seele tiefsten Hunger gestillt hat, seines Lebens Befriedigung und Kraft geworden ist, bekennen läßt Joh. VI, 35 *Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς με οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε*, wenn er ihn, durch den er vom Tod, von der Gottesferne, zum Leben, zur Gottesgemeinschaft erwacht ist, in seinem Evangelium sprechen läßt *Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, κὰν ἀποθάνῃ, ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα* (Joh. XI, 25), wenn er, der sich in bleibender Lebensgemeinschaft mit Jesus von ihm behütet und geführt weiß, ihn sprechen läßt Joh. X, 11 *Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*. X, 14 *Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ καὶ γινώσκω τὸν πατέρα καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων*, wenn er alle seine Lebenserfahrungen und Lebenseinwirkungen, die er von dem erhöhten Herrn fort und fort erleben darf, in die Form der Abschiedsreden Jesu kleidet, so bleibt sein Evangelium geschichtliches Zeugnis, wenn auch nicht Zeugnis äußerer Begebenheiten, sondern geschichtliches Zeugnis inneren Erlebens, das *εὐαγγέλιον τὸ πνευματικόν* (Clemens Alex.);<sup>1)</sup> das wahre, echte, zarte Hauptevangelium (Luther).

<sup>1)</sup> Euseb. hist. eccl. VI, 14, 7. *Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον, συνιδόντα διὰ τὰ σωματικά ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Τοσαῦτα ὁ Κλήμης.*

## Namen- und Sachregister.

- Aall 72. 98.  
 Abschiedsreden Jesu 55 ff.  
 Abendmahl, hl. 46. 50.  
 Aether, der A. als Sitz des *ἡγεμονόν* (Stoiker) 10, als Sitz Gottes Stoiker 15.  
 Alexandrien 98.  
 Allegorie 35; im Joh.-Evangelium 35. 132, in Apokal. 70.  
 Allegorisieren. Das Joh.-Ev. allegorisiert selbst 39.  
 Allkörperlichkeit der monistischen Weltphysik der Stoiker 10.  
 Aloger 74.  
 Anaxagoras 8.  
 Anrich 119.  
 Anspruch des Joh.-Ev. Geschichte des Lebens und Wirkens Jesu zu sein 4.  
 Aphrahat 114. 115.  
 Apokalypse, Verhältnis zum Evangelium Joh. 59 ff.  
 Apokalypse, kein Gegensatz zum Evangelium Joh. 69.  
 Apostelkonzil 122.  
 Apostolische Denkwürdigkeiten 72.  
 Apostolische Väter 73—75.  
 Aramäisch, Einfluß des A. auf die Sprache des Joh.-Ev. 118.  
 Areopagita, Dionysius A., sein Verhältnis zum Ev. Joh. 71.  
 Aristoteles 8. Logosidee bei Aristoteles 8.  
 Armenier 114.  
 Auferstandene, seine Lebenswirkungen im Ev. Joh. 58. Od. Sal. 86.  
 Auferstehung 58. 132.  
 Auferweckung des Lazarus 47.  
 Augenzeugenschaft des Verfassers, Ev. 4. Apok. 59.  
 Ausstrahlung, der Logos A. Gottes bei Philo 23.  
 Baur, F. Chr. 100. 102. 103. 104.  
 Bernoulli, C. A. 101. 106.  
 Besessene, ihre Heilung 131.  
 Bethesda, Heilung des Kranken am Teich B. 47.  
 Bindende und lösende Kraft der geisterfüllten Jünger 59.  
 Blindgeborene, ihre Heilung 47.  
 Blindheit 47.  
 Blindheit, natürl. B. aufgehoben. Od. Salom. 86.  
 Blut, Wasser, Geist im Evang. und 1. Joh. 51, in Apok. 67.  
 Blut, seine sündenreinigende, sündenlösende Kraft 68.  
 Blut, als Zeichen des Opfers 68.  
 Boor, Die Fragmente des Papias 113.  
 Böse, das, Stellung d. Stoiker z. B. 13.  
 Bousset 6. 69. 101. 106. 113. 114. 115.  
 Bretschneider 102.  
 Christologie 4.  
 Christus lebt und herrscht mit den Märtyrern 1000 Jahre 67.  
 Chrysipp 10.  
 Clemens Rom. 73.  
 Clemens Alex. 15. 133.  
 Cicero 9.  
 Consensus gentium auf den *ἐννοιαί νομαί* ruhend, Stoiker 12.  
 Davids sproß 5.  
 Davidsstadt 5.  
 De Boor, Fragmente des Papias 113.  
 Dietrich 119.  
 Diog. Laert. 14.  
 Dionysius Areopag, sein Verhältnis zum Joh.-Ev. 71.  
 Drache, besiegt durch das Blut des Lammes, Zeugnis und Selbstopfer (Apok.) 69.  
 Dualismus (Plato) 8.  
 Echtheit des Evang. Joh. 3. 4.  
 Einleitung 3.  
 Ekstase 128. 131, bei Philo 22.  
 Einheit von Tugend und Laster, Stoiker 13.  
 Einzug in Jerusalem 48.  
 Emanation; der Logos E. Gottes (Philo) 22.  
 Engel Gottes 5 bei Philo 19. 22.  
 Enthusiasmus 128. 131.  
 Ephesus 98. 115, Aufenthalt des Johannes 74.  
 Epiktet 15.  
 Epilog 6.

- Erde, als Sitz des ἡγεμονικόν (Stoiker) 10.  
 Erfüllung der Logosidee im Evang. Joh. 71.  
 Erhaltung u. Ernährung des Lebens, Od. Sal. 84.  
 Erkenntnis; Gottesgemeinschaft auf dem Weg der Erkenntnis 81.  
 Erscheinungswelt bei Plato und Aristoteles 8.  
 Ethik der Stoiker 7. 9. 12, Philos 19.  
 Eusebius hist. eccl. III, 39. 106. 113.  
 Evangelium Joh., Verhältnis zur Apok. 59 ff., Gegensatz z. Apok. 69.  
 Ewiges Leben im Evang. Joh. 25 ff. Apokal. 65.  
 Feuer als materielles Lebensprinzip 7, als die die Wirksamkeit d. Logos vermittelnde Substanz (Stoiker) 10. 15.  
 Fortpflanzung unter dem Bild der Zeugung, Od. Salom. 84.  
 Freude Od. Salom. 79.  
 Freunde Jesu, die Christen 69.  
 Friede, Gabe des Auferstandenen 58, in den Od. Sal. 79.  
 Fußwaschung 50.  
 Geist-Zeugnis 68.  
 Geist, Wasser und Blut, Ev. Joh. 51, Apok. 67.  
 Geburt des ewigen Lebens 46.  
 Geburt aus Gott 30.  
 Geburtsgeschichte Jesu 5.  
 Gedankengang im Joh.-Ev. 41.  
 Gegensatz zwischen Evg. u. Apok. 69.  
 Geistesbesitz 125.  
 Geistestaufe 125.  
 Geographische Einzelheiten im 4. Ev. 119.  
 Georgios Hamartolos dessen Chronik 112. 113.  
 Gesalbter des Herrn 5.  
 Geschichte des Lebens Jesu 4.  
 Geschichtliche Persönlichkeit Jesu 4.  
 Geschichte des ewigen Lebens nach den Vorgängen des leiblichen Lebens 44. 45.  
 Gethsemane 58.  
 Glaubensstellung zu Jesu 4.  
 Glossolie 128.  
 Gnosis, die christliche 99.  
 Gottesgemeinschaft in der Apok. 65.  
 Gottesgemeinschaft i. Od. Sal. 80.  
 Gottesgemeinschaft durch Erkenntnis 81.  
 Gottesgemeinschaft durch Liebe 82.  
 Gotteskindschaft genetisch gedacht 29.  
 Gotteskindschaft genetischer Art 43.  
 Gotteskindschaft, ihre Erhaltung 44.  
 Gotteskindschaft, ihre Mitteilung an andere 44.  
 Gottessohnschaft 132 i. d. Apok. 65.  
 Grab des Johannes in Ephesus 115.  
 Griechentum und Christentum 119.  
 Harmonistik, Ev. Joh. Problem d. H. 100. 102. 105.  
 Harnack 6. 72. 75. 101. 102. 106. 113. 119.  
 Harris J. Rendel 75.  
 Hatch 119.  
 Hauck, A. 27.  
 Hebräisch. Einfluß des H. auf die Sprache des 4. Evang. 118.  
 Heinrich Georg 99.  
 Hellenismus, Einfluß des H. im Ev. Joh. 119. 121.  
 Hellenistisch-religiöse Literatur 122.  
 Hellenistisch-römische Kultur 119.  
 Heraklit, s. Logosidee 7.  
 Herz, das Herz als Sitz des ἡγεμονικόν im Menschen (Stoiker) 10.  
 Hirtengleichnisse 47.  
 Hochzeit 27.  
 Hochzeitsmahl des Lammes 67.  
 Jacobus Zebed. 113. 114.  
 Jacobus, Bruder des Herrn 122.  
 Ideenlehre bei Plato 8.  
 Jerusalem d. neue. Apok. 65.  
 Ignatius Antioch. 73.  
 Inhalt, Stellung zum I. d. Evang. 4.  
 Innere Gründe für apostol. Abfassung d. Evang. Joh. 123.  
 Inspiration bei Philo 16.  
 Johannes d. Apostel 101. 102. 106. 113. 114. 115.  
 Johannes Presbyter 101. 102.  
 Johannes der Täufer 103. 113. 115.  
 Irenäus 106. 113. 115.  
 Jülicher 101.  
 Justinus Martyr. 72.  
 Kaiphas, seine Weissagung 49.  
 Keim 101. 104.  
 Kindheitsgeschichte Jesu 5.  
 Kleider, weiße, der Siegenden Apok. 66.  
 Knechte Jesu, d. Christen 69.  
 Knechte Gottes, Apok. 69.

- Kodifikation der Gemeindefradition 131.  
 Kosmopolitismus der Stoiker 14.  
 Kosmotheismus der Stoiker 14.  
 Kosmos, der jüngere Sohn Gottes 18.  
 Krankheit 47.  
 Krankheit überwunden, Od. Sal. 86.  
 Kreyenbühl 101.  
 Kritik, Problem der Kritik 100.
- Lagarde, Paul de 104.  
 Leben 6. 125.  
 Leben, ewiges Leben im Joh.-Ev. 25, Od. Sal. 76.  
 Leben, Apokal. 65, Od. Sal. 80.  
 Leben, Anfang und Wachstum des ewigen Lebens 48.  
 Leben genetisch gedacht 83.  
 Leben, Zeugung d. L. Apok. 67. Od. Sal. 83.  
 Leben; durch Sterben zum L. 120.  
 Lebende Gott, der Logos 66.  
 Lebens, Buch d. L. Apok. 66.  
 Lebens, Früchte und Blätter des Lebens, Apok. 66.  
 Lebens, Krone 66.  
 Lebensbesitz 125.  
 Lebenswirkungen des Auferstandenen 88.  
 Lehrmethode Jesu 123.  
 Lehrsystem Jesu 123.  
 Leiden, d. L. Jesu Christi, seine grundsätzliche Bedeutung für Anfang u. Wachstum des ewigen Lebens 48.  
 Leiden Jesu, seine Verklärung 48. 49.  
 Leidensgeschichte 47.  
 Leipoldt, Joh. D. 99.  
 Leping 102.  
 Licht = Gottesgemeinschaft, Apok. 65, Licht d. Lebens 5, Himmelslicht 5.  
 Licht. Das Leben bringt Licht 34.  
 Licht in Od. Sal. 78.  
 Lietzmann 114.  
 Lightfoot 113.  
 Lindblom 25. 121.  
 Logos 4. 5 f. 7. 8.  
 Logos des Lebens 6. Logosidee im Joh.-Ev. 24 ff. 119, in der Apok. 65, im A. T. 7, in d. griech. Philosophie 7 ff., bei den Neuplatonikern 24, in der Geschichte (Philo) 20.  
 Logos, der Engel Gottes, sein Diener, Dolmetscher, Prophet und Hoherpriester 21.  
 Logos, als Persönlichkeit (Philo) 23.  
 Logos = syr. Petgomo 96; = syr. Melto 97 = verbum = ratio 97.
- Logosidee, ihre Erfüllung im Joh.-Evang. 71.  
 Lösung des Problems 38.  
 Lösende und bindende Kraft der geisterfüllten Jünger 59.  
 Lukas 113.  
 Lukasevangelium 4.
- Marc Aurel 9. 11.  
 Markusevangelium 115.  
 Martyrium, angebliches, des Apostels Johannes in Jerusalem 112. 115.  
 Martyrium Polycarpi 73.  
 Märtyrer leben und herrschen 1000 Jahre 67.  
 Martyrologium Carthaginense 113.  
 Martyrologium Syr. 114.  
 Martyrologium Armen. 114.  
 Martyrologien, die drei ältesten 114.  
 Matthäusevangelium 4.  
 Melto, syr. = Logos 97.  
 Menschensohn 5.  
 Mitrareligion 119.  
 Mittelsystem, Ideenlehre bei Plato 8.  
 Mittlerstellung des Logos b. Philo 18.  
 Mommsen, Th. 106.  
 Monismus der Stoiker 9.  
 Moses bei Philo 16 f.  
 Mysterium bei Jesus 132.  
 Mysterienwesen, das antike M. in seinem Einfluß auf d. Christentum 119.  
 Mysterienreligionen, ihr Einfluß auf das Joh.-Evang. 119. 121.  
 Mystik bei Philo 22.  
 Mystik im Joh.-Evang. 35. 127.  
 Mystik, die Sprache der M. im Joh.-Evang. 41. 42.
- Neuplatoniker, ihre Mystik 7, ihre Logoslehre 24.  
 Nous bei Anaxagoras 8.
- Oden Salomos 75 ff.  
 Ode 4. 91. Ode 6. 92. Ode 12. 95. Ode 42. 88.  
 Oden Salom. Ihre Verwandtschaft mit Joh.-Evang. 97. 98.  
 Opfer, seine sündenreinigende Kraft, Evang. Joh. 52. Apokal. 67.  
 Overbeck, Franz 76. 100 f. 106. 116.
- Palästinensische Heimat des Joh.-Evang. 121.  
 Pantheismus der Stoiker 14.  
 Papias 106. 112. 113. 115.  
 Papiasfragment 106 ff. 113.



- Paraklet bei Philo 20, im Joh.-Ev. 53. 55. 56.  
 Petgomo, syr. = Logos 96.  
 Petrus 122.  
 Philippus, Evangelist 122 (Apostel?) in Hierapolis 109.  
 Philippus von Sides, dessen *χριστιανική ιστορία* 113.  
 Philo 16—24, Supranaturalismus 17, Mittlerstellung des Logos 18, Ethik 19, Mystik 22, Philonische Philosophie 7.  
 Philosophie, griechische 7.  
 Plato, Logosidee bei Plato 8.  
 Plutarch (Pseudo-) 9.  
 Polycarp 73. Polycarpi Martyrium 73. Preuschen 119.  
 Pseudonymität des Joh.-Evang. 116.  
 Problem des Joh.-Evang. 3. 4.  
 Prolog 4.  
 Ratio-Logos 97.  
 Rätsel 3.  
 Reben und Weinstock 56.  
 Reich Gottes 126.  
 Reitzenstein 119.  
 Religion der Stoiker 14.  
 Renan 103.  
 Ruhe Od. Sal. 79.  
 Schlüssel der Unterwelt und des Todes, Apok. 66.  
 Schwartz, E. 115.  
 Selbstopfer, Weg des Lebens; seine sündenreinigende Kraft 52 bringt das Leben, Ev. 52, Apok. 68.  
 Selbstzeugnis des Evang. Joh. über den Verfasser 100. 115.  
 Seneca 9. 16.  
 Sieg, Gericht, Herrschaft Christi 70, der Christen 70.  
 Siegel des lebendigen Gottes (Apok.) 67.  
 Sklaven Jesu und Gottes (Apok.) 70.  
 Sohn Gottes, d. Bringer d. Lebens 32.  
 Sonne als Sitz Gottes 15 des *ἡγεμονόν* (Stoiker) 10.  
 Speise des Lebens 33. 46.  
 Speisung der 5000 46.  
 Sphinx 3.  
 Sprache des Joh.-Evang. 41. 118.  
 Sterben, durch Sterben z. Leben 120.  
 Stoiker, ihre Logosidee 8—16. Ethik 7. 12. Psychologie 11. Stellung zum Bösen 13. Theodizee 14. Religion 14. Stellung zur Volksreligion 15.  
 Supranaturalismus (Philo) 17.  
 Synoptiker 116. 123 ff.  
 Tausend Jahre, Märtyrer leben und herrschen 1000 Jahre mit Christus, Apok. 67.  
 Teilnehmer am Hochzeitsmahl des Lammes (Apok.) 67.  
 Tempel, kein Tempel im neuen Jerusalem 65.  
 Theodizee der Stoiker 14.  
 Thron Gottes und des Lammes 66.  
 Tod, der geistliche Tod 31. 47.  
 Tod weggenommen, Od. Salom. 87.  
 Tod, Schlüssel des Todes. Apok. 66.  
 Tradition über Verfasserfrage des Joh.-Evang. 100.  
 Trank 46.  
 Trilogie, Evang. Apok. und 1. Brief des Johannes eine Trilogie 60.  
 Trost Israels 5.  
 Unbekannte, „der große“ Unbekannte, Verfasser des Joh.-Evang. 101. 102.  
 Unechtheit des Joh.-Evang. 4.  
 Universalismus der Stoiker 14.  
 Unterwelt, Schlüssel d. U. Apok. 66.  
 Urbilder (Ideen Platos) 8.  
 Urchristentum 117.  
 Urgrund des Seins 5.  
 Ursachen, wirkende (Ideen Platos) 8.  
 Ursprung des Lebens Jesu 5.  
 Verbum = Logos 97.  
 Verfasserfrage 3. 100. 116. 121.  
 Verherrlichung, Jesu Leiden seine V. 49.  
 Verklärung, Jesu Leiden seine V. 49.  
 Verwandlung des Wassers in Wein 45.  
 Verwandtschaft des Joh.-Ev. und der Oden Sal. 75.  
 Volksreligion bei den Stoikern 15.  
 Wahrheit Od. Sal. 77.  
 Wasser des Lebens 33. 67. 68. Apok. 66. Bild der erquickenden Kraft der Wahrheit (Od. Sal.) 85.  
 Wasser, Blut, Geist. Evang. u. 1. Joh. 51. Apok. 67.  
 Weg zum Leben 50.  
 Weinstock und Reben 56.  
 Wellhausen 115.  
 Wendland, P. 119.  
 Weiß, B. 116.  
 Weizsäcker 100. 101.  
 Wort, Das Leben übermittelt durch das Wort 33.

Zahn, Th. 52. 60. 103. 104.  
 Zeichen 125.  
 Zeitliche Einzelheiten im Joh.-Ev. 119.  
 Zeno 9.  
 Zeuge, Christus, der treue und wahrhaftige Z. Apok. 68.

Zeugnis = Geist 68.  
 Zeugung des Lebens, Apok. 67. Od. Sal. 83.  
 Zeugung, Fortpflanzung unter dem Bild der Zeugung, Od. Sal. 84.  
 Zweck des Joh.-Ev. 99.

## Wortregister.

ἄγνοια = d. Laster b. d. Stoikern 9.  
 ἄγνωστὰ 120.  
 ἀγράμματος 122.  
 ἀδιάφορα bei den Stoikern 4.  
 αἷμα sündenreinigend 51.  
 ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν Kanon der stoischen Ethik 13.  
 ἀλήθεια 14.  
 ἀληθείας πλήρης χάριτος καὶ ἀ. 44.  
 ἄλλος παράκλητος 57.  
 ἄμορφος d. ὅλη b. d. Stoikern 10.  
 ἀναγεννηθῆναι 120.  
 ἀνάγκη Bezeichnung Gottes bei den Stoikern 15.  
 ἀναδυμίσεις das Eintreten d. Logos in den Menschen bei den Stoikern 12.  
 ἀνηρέθην (ἦσαν) Ἰωάννης ἐπὶ Ἰουδαίων 113.  
 ἀπεικονίσματα Wirkung des Logos 21.  
 ἀπλοὺς der Logos als Weltseele bei den Stoikern 10.  
 ἄποιος d. ὅλη b. d. Stoikern 10, Gott bei Philo 17.  
 ἀπόδοσις Mitteilung des göttlichen Logos an den Menschen bei den Stoikern 16.  
 ἀπόσπασμα Absonderung des als δαίμων auf den Menschen übergehenden göttlichen Logos 16.  
 ἀπρὸς δεῦν καὶ ἀπλὴν φύσιν ἀμιγῆ καὶ ἀσύγκριτον v. Gott bei Philo 17.  
 ἀρχάγγελος der Logos bei Philo 21.  
 ἀρχὴ 4, τῶν σημείων 48.  
 ἀταραξία der Stoiker 13.  
 ἀφή, ἔντος Sensualismus d. Stoiker 9.  
 βάπτισμα im Sinn von Martyrium 115.  
 βάπτισμα ἐν ὕδατι 51.  
 βασιλεία τῶν οὐρανῶν 127.  
 βασιλικός 47.  
 γεννηθῆναι ἀνωθεν 129.

γινώσκειν 28.  
 γνῶσις 120.  
 δαίμων d. durch ἀπόσπασμα von dem göttlichen Logos auf den Menschen übergehende Logos 16.  
 δεύτερος πλοῦς bei Philo 22.  
 δόξα 120, Ἰησοῦ 45, δ. ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς 44.  
 εἶδος (Aristoteles) 8.  
 εἰμαρμένη = νόμος ὁρθός (Stoiker) 11, Bezeichnung Gottes 15.  
 εἰς, der Kosmos durch den Logos εἰς καὶ μονογενὴς 10.  
 ἐκμαγεῖα Wirkungen des Logos (Philo) 2.  
 ἐναργεῖα (Philo) 22.  
 ἐννοιαὶ κοιναὶ (Stoiker) Universalvorstellungen 11, ihr Ergebnis Consensus gentium 12.  
 ἐξῆς (Stoiker) schaffende Weltenergie 10.  
 ἐπιστήμη (Stoiker) D. Tugend = ε. 9.  
 ἔργα 125.  
 ζωὴ αἰώνιος 27. 25. 65.  
 ἡγεμονικόν (Stoiker) Grundkraft der Schöpfung 10, Lebensprinzip im Menschen 11, Prinzip bei theoretischer, das Leitende bei praktischer Tätigkeit 12.  
 θεωρητικόν τὸ, τὸ πρακτικόν, τὸ λογικόν (Stoiker) die drei Lebensweisen 9.  
 θεός als τὸ ποιοῦν, schaffende Weltenergie 10, als Weltquelle (Stoiker) 11.  
 θεόλογος 59.  
 ἰδιότης 122.  
 ἰκνέτης der Logos (Philo) 21.  
 κατὰληψις (Philo) 17.  
 κοινωνία 59.  
 νόλος 44.

κόσμος, durch den Logos εἰς καὶ μονογενής (Stoiker) 10, Bezeichnung Gottes 15.  
 λογικόν, τὸ Stoiker 9, τὸ θεωρητικόν, τὸ πρακτικόν, τὸ λογικόν die drei Lebensweisen 9.  
 λόγοι Pl. mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen insbesondere  
 λόγοι σπερματικοί (Stoiker) 11 (Philo) 22.  
 λόγος 4. 5.  
 λόγος, τὸ ποιῶν, schaffende Weltenergie Stoiker 10, Weltquelle 11.  
 λόγος φυσικός Universalregierung der Welt 11.  
 λόγος Erkenntnisvermögen im Menschen, Äquivalent der Inspiration (Stoiker) 12.  
 λόγος ἐνδιάθετος, λ. προφορικός (Stoiker) 12, (Philo) 19.  
 λόγος κοινός Grundprinzip d. Ethik (Stoiker) 12.  
 λόγος ὁρθός, das unwandelbare Gesetz (Stoiker) 13.  
 λόγος und Gott, ihr Verhältnis zueinander (Stoiker) 15.  
 λόγος als Vermittler der Gottesgemeinschaft (Stoiker) 15, (Philo) 16. 18.  
 λόγος σπερματικός (Philo) 19.  
 λόγος, ὁ θεῖος ὁ ὁρθός Ethik (Philo) 19.  
 λόγος, ὁ πρωτόγονος, ὁ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε (Philo) 20.  
 λόγος (Evangelium Joh.) 4 ff. (Apok.) 59. 62 ff.  
 μεταβολή 14.  
 μεταγεννηθῆναι 120.  
 μεταμορφοῦσθαι 120.  
 μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε 129.  
 μετάνοια εἰς ἄφεςιν ἁματιῶν 51.  
 μονογενής (Plato) die Welt 8 (Stoiker) der κόσμος durch den Logos εἰς καὶ μονογενής 10.  
 μονογενής παρὰ πατέρας 44.  
 μορφοῦσθαι 120.  
 μυστήριον(ια) τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν 127.  
 ναὸς τοῦ σώματος αὐτοῦ 46.  
 νεκροί 31.  
 νόμος κοινός (Stoiker) Bezeichnung Gottes 15.  
 νόμος ὁρθός, der Logos als Universalregierung der Welt (Stoiker) 11.  
 νοῦς 120, als Weltquelle (Stoiker) 11.  
 νοῦς Bezeichnung Gottes (Stoiker) 15.

νοῦς = λόγος (Philo) 21.  
 ὁμολογουμένως oder ἀπολούθως τῇ φύσει ζῆν (Stoiker) 13.  
 τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν Bezeichnung Gottes (Philo) 17. 22.  
 παλιγγενεσία 120. 129.  
 παράκλητος (Philo) 20 (Evangelium Joh.) 53. 55. 56 f.  
 περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι πρὸς μηδενὸς ἀπλῶς v. Gott (Philo) 17.  
 πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον 46.  
 πιστεύετε (μετανοεῖτε καὶ π.) 129.  
 πληρῶν, τὰ μὲν ἅλλα π. καὶ περιέχων, αὐτὸς ὑπ' οὐδενὸς ἄλλον περιεχόμενος (Philo) 18.  
 πνεῦμα 120. 131, die Leben schaffende Kraft 51. 53, π. τῆς ἀληθείας 53.  
 πνεῦμα, σῶμα, ψυχὴ in der Allegorie 36. 38.  
 πνευματικός 120.  
 ποιῶν und ἀποιον v. Gott (Philo) 17.  
 ποιῶν τὸ, d. schaffende Weltenergie (Stoiker) 10.  
 ποιήριον, im Sinn von Martyrium 115.  
 πρόληψις, die durch die Sinne vermittelte Vorstellung, Stoiker 11.  
 πρόνοια, Bezeichnung Gottes (Stoiker) 15.  
 πῶρ 131, als die die Wirksamkeit des Logos in der Schöpfung vermittelnde Substanz (Stoiker) 10, als Wirkung des Geistes 53.  
 σημαίνων = λόγος ἐνδιάθετος; σημαίνουμενον = λόγος προφορικός 12.  
 σοφία, der Tugend Quelle u. Krone (Stoiker) 13.  
 σπερματικός, λόγος als Weltquelle (Stoiker) 11.  
 στοιχεῖον Grundstoff τὸ πῶρ als die die Wirksamkeit des Logos in der Schöpfung vermittelnde Substanz (Stoiker) 10.  
 σώζεσθαι 120.  
 σῶμα, ψυχὴ, πνεῦμα i. d. Allegorie 36. 38.  
 σωτηρία 120.  
 τι, το die Wirklichkeit (Stoiker) 10.  
 ὁδὼρ sündenreinigend 51.  
 ὁδὼρ ζῶν 46.  
 ὁλὴ Substrat der Wirklichkeit (Stoiker) 10.  
 φρόνησις Grundlage der Tugend 13.  
 φύσει, ἀπολούθως oder ὁμολογουμένως τῇ φ. ζῆν. Kanon der stoischen Ethik 13.

φυσικόν, τὸ (Stoiker) 9.  
 φύσιν, κατὰ φ. im niederen Sinn bei  
 den Tieren, im höheren Sinn bei  
 den Menschen 13.  
 φύσις, τὸ ποιοῦν schaffende Welt-  
 energie (Stoiker) 10, als Weltquelle  
 11, als Bezeichnung Gottes 15.  
 φωτίζειν 120.  
 χαριζομένη 120.  
 χάρις 44.  
 χάρισμα 120. 125.

χάριτος, πλήρης χ. καὶ ἀληθείας 44.  
 χωρῆσαι, τὴν ἐμὴν κατέληψιν οὐχ  
 οἶον ἀνθρώπου φύσις ἀλλ' οὐδ' ὁ  
 σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος  
 δύναται χωρῆσαι (Philo) 17.  
 ψυχὴ als τὸ ποιοῦν schaffende Welt-  
 energie (Stoiker) 10.  
 ψυχῇ, σῶμα, ψ. πνεῦμα i. d. Allegorie  
 36. 38.  
 ψυχικός 120.  
 ω, τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω 62.

## Stellenregister.

### I. Schriftstellen.

A. T.		Mark. I, 14	126	Joh. I, 47	103
Lev. XVII, 11	52	15	129	52	127
Ps. XXIII	47. 62	22	128	II, 1 ff.	45
XXIII, 2	67	III, 21 f.	128	4	40
Sp. Salom. VIII. IX	7	IV, 33	132	11	45
Jes. LIII, 4—7	47	IX, 1	127. 130	20	46
LX, 11 ff.	65	2 ff.	127	III	46
LXV, 1	64	X, 38	112	5	51. 54
Mal. III, 2	53	39	115	14	48
Weish. Salom.	7	XVI, 17	128	14 ff.	54
		17 ff.	125	14—16	54
N. T.		Luk. III, 2	51	15—16	58. 30
Matth. III, 2	51	16	53	III, 16	50
5	127	IX, 1	125	20 f.	103
11	53. 128. 131	27	130	29	40. 46
V, 45	29	XII, 21	127	35	32
VI, 7 f.	129	XVI, 16	130	36	31
VI, 19 f.	126	XVII, 20	127	IV, 1—26	46
VII, 6	127	Joh. I, 1	4. 42	10	33. 65
VII, 13	130	1 ff.	62	10. 14	51
X, 1	125	1—14	5. 43	10—14	66. 67
XI, 11 f.	130	4	27. 34. 45. 65. 65	14	33. 61
XI, 22	102	9	34. 65. 65	16—18	103
XIII, 1 ff.	129	12	25. 29. 40. 43. 65	21 ff.	65
10 ff.	34. 37	12—14	6. 29. 43. 60	32	46
11	127	13	51	34. 36	34
13	34. 37	14	44. 62. 103	34	46
24	129	18	32. 44	35 ff.	46
33 f.	129	19	34. 51	54	45
34	34. 132	19—34	54	V, 24. 25	31. 33
44 f.	126	26	53. 131	28 f.	31
XV, 32	46	29	47. 52. 54. 68	39	32
XVI, 5 ff.	46	31	51	VI	40
6	112	33	53. 131	1 ff.	46
25	50	36	47. 52. 54. 68	27	34
XVIII, 3	34	41	105	33	33



Joh. VI, 35	33	Joh. XVI, 27	53	1. Joh. III, 1	43
40	33	12	125	9	29. 44
47	33	13	53	14	30
53	33	14	53	16	31
63	34	16—24	56	III. IV. V	30
68	34	24	34	IV, 7	30
69	29	25—33	56	10	31
70	103	27	19	12	31
35	133	XVII, 1	49	16	30
VII, 27	61	2 f.	28	V, 4	51
38	31	6	29	6	53. 55
VIII, 17	132	17	103	6 ff.	51
44	103	XVIII, 4	57	7 f.	54
51	32	11	57	11	54
IX, 39	45	15	105	11 f.	51
X, 11	62. 133	37	103	11—13	60
17 ff.	49	XIX, 26	105	12	32
18	58	34	52. 55	13	28
27	32	34—37	51	20	28
XI, 24	32	XIX, 35	52. 55. 103. 105	26	32
25	133	XX, 2	105	2. u. 3. Joh.	60
XI, 47—XX	47	19—23	51. 55	Apok. I, 1	59. 60. 69. 105
XI, 49	49	22 <sup>b</sup> . 23	55	1—3	59
XII, 23	49	28	69	1. 9	59
24	49	XX, 31	28. 99. 100. 104	2	59. 63
25	50. 52. 68	XXI	121	3	60
26	52	2	105	4	60. 61. 62
37—43	103	7. 20	105	5	66. 67. 68. 68
XIII	50	24. 25	105	8	61. 62
2. 27	103	Act. II, 1 ff.	128	9	60. 63
15	50	3 f.	53	12	70
23	105	VIII	122	13	70
31	49	X, 44—47	128	17	62. 66
34	50	XV	121	18	66
XIV	133	XX, 35	124	19	70
6	32. 132. 50	1. Kor. VII, 10	124	II, 7	60. 66
6 ff.	29. 32	12	124	8	66
XIV—XVII	55	40	124	10	66
XIV, 1—15	55	XI, 23	124	III, 4	68
6	55	XII, 4	125	5	66. 67
12	125	XV, 1 ff.	123	14	62
16	53	2. Kor. V, 16	124	20	70
16. 18	57	VI, 16	64. 65	V, 10	70
16—18	56	Gal. I, 15 ff.	124	VI, 1. 2	63. 64
16 f.	57	II, 9	121. 122	VII, 2	66. 67
17	53	Phil. II, 7	68	14	68
19	29. 32	1. Thess. IV, 15	124	15	62
23 f.	56	1. Petr. IV, 8	52	17	62. 67
25 f.	125	1. Joh. I, 1	6. 25. 42	XII, 1	69
27	34	1. 2	6. 42. 49	11	68
XV, 1—12	56	1—4	41. 59	17	67
10 ff.	56	1—6	60	XIII, 9	66
12. 13	50	2	42. 48	XV, 7	66
14	69	3	29. 59	XVII, 8	66
18—25	56	4	34. 43	14	70
26	53	5	34	XIX, 7	67
26—XVI, 15	56	II, 25	28	8	65

Apok. XIX, 9	59.67	Apok. XX, 17—21	64	Apok. XXI, 6.7	66
9.10	70	4	63.70	7	59.65
10	68	12	66	22	65
11	68	28	59	23 ff.	65
11 f.	62.63	31	60	27	60.66
11—14	59	XXI	106	XXII, 1 f.	61.66.68
11—XXII	65	2	64.67	3 f.	65
12 f.	62	3	64	8	59.105
13	64.68	4	64	8 ff.	70.70
14	70	5	59.64	17	61
14.15.16	63	6	62.65.67	19	61

## II. Oden Salomos.

Ode I		Ode XII, 1—12	95	XXXII, 2	77
II		3	78.82	12	97
III, 2—5	82	11	77	XXXIII, 5—8	87
6	79	11.12	82.82	9	79
8	82	XIII, 1	87	10	77.87
9	84	XIV.		11	80
9—11	83	XV, 8	77	XXXIV, 6	77.80
12.13	78	8—11	87	XXXV, 1.2	79
IV, 1—14	91	9	97	6	79.85
9	80	10	77	XXXVI, 3	78.84
V, 3	77.80.82	XVI, 8	97	5 f.	80
VI, 1—17	92	15	97	6 f.	86
5	82	20	97	8	79
7—13	86	XVII, 5	77	XXXVII, 3	97
12	87	XVIII, 3	79	3 f.	79
12—17	86	XIX, 1—5	85	XXXVIII, 1	78
16	78.86	6 ff.	84	1.2.4	77
17	86	XX.		3	77
VII, 4—29	81	XXI, 3	78.86	4	79
9	96	5	78	7 ff.	87
16	78	XXII, 8	87	7.9	78
21—23	83	10	77	XXXIX, 8	97
VIII, 4	96	XXIII, 1	79	XL.	
9	96	3	82	XLI, 1—3	80.82
13—16	82.83	4	82	3	77
17	85	XXIV, 7 ff.	96	4	78
23.24	80	XXV, 9	86	6	78
23—26	82.87	10	77	6.7	80
26	77	XXVI.		6—8	82
IX, 1—5	96	XXVII.		8 ff.	84
3	76	XXVIII, 6 ff.	77.87	8.9	83
4.5	80	XXIX, 4	87	XLI, 9	78
5	79	6	78	11	97
7	80	9.10	97	11.12	83
X, 1	77.78.97	XXX, 1	78	14.15	78
2	80	1 ff.	85	15	97
7.8	78	8	77	16.17	83
8	77	XXXI, 2	77	XLII, 1—26	88.89
XI, 2	77	3	79	4	82
4—8	86	3—4	83	7.8	82
10	79	4—6	80	8 ff.	84
10.11	80	6	77.79	19.20	97
10.12	78	XXXII, 1	78.79	19.24	88
				19—26	83

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
<b>Einleitung</b> . . . . .	3
<b>Der Prolog</b> . . . . .	4
<b>Der Epilog</b> . . . . .	6
Die Logosidee im Epilog . . . . .	6
<b>Die Logosidee in der griechischen Philosophie</b> . . . . .	7
Logos, das Wort im Alten Testament . . . . .	7
Ursprung und Heimat der Logosidee in der griechischen Philosophie . . . . .	7
Die Logosidee bei Heraklit . . . . .	7
Die Logosidee bei Anaxagoras . . . . .	8
Die Logosidee bei Plato . . . . .	8
Die Logosidee bei Aristoteles . . . . .	8
Die Logosidee bei den Stoikern . . . . .	8
Die Psychologie der Stoiker . . . . .	11
Die Ethik der Stoiker . . . . .	12
Die Stellung der Stoiker zum Bösen . . . . .	13
Die Religion der Stoiker . . . . .	14
Die Logosidee bei Philo . . . . .	16
Philos Supranaturalismus . . . . .	17
Die Mittlerstellung des Logos bei Philo . . . . .	18
Philos Ethik . . . . .	19
Die Mystik Philos . . . . .	22
<b>Die Logosidee im Evangelium des Johannes</b> . . . . .	24
Der Logos der Träger des Wirkens Gottes in der Schöpfung und der Träger der Gottesgemeinschaft . . . . .	25
Das ewige Leben im Johannes-Evangelium . . . . .	25
Die Gotteskindschaft im Johannesevangelium genetisch gedacht . . . . .	29
Die Geburt aus Gott . . . . .	30
Der geistliche Tod . . . . .	31
Der Sohn Gottes der Bringer des Lebens . . . . .	32
Das Leben übermittelt durch das Wort . . . . .	33
Das Leben bringt Licht . . . . .	34
Die Mystik im Johannesevangelium . . . . .	35
Die Allegorie im Johannesevangelium . . . . .	35
Die Sprache der Mystik im Johannesevangelium . . . . .	41
Gedankengang des Evangeliums . . . . .	41
Die Gotteskindschaft . . . . .	43
Die Leidensgeschichte . . . . .	47
Geist, Wasser und Blut . . . . .	51
Die Abschiedsreden . . . . .	55
Gethsemane . . . . .	57
Die Auferstehung . . . . .	58

	Seite
Zusammenhang zwischen Evangelium und Apokalypse . . . . .	59
Innerer Zusammenhang . . . . .	59
Kein Gegensatz zwischen Evangelium und Apokalypse . . . . .	69
Das Evangelium des Johannes die Erfüllung der Logosidee der griechischen Philosophie . . . . .	71
Johannes-Evangelium und Dionysius Areopagita . . . . .	71
Das Johannes-Evangelium in der ältesten christlichen Literatur . . . . .	72
Das Johannes-Evangelium in den apostolischen Vätern . . . . .	73
Verwandtschaft des Evangeliums des Johannes und der Oden Salomos	75
Einleitendes . . . . .	75
Das ewige Leben in den Oden Salomos . . . . .	76
Die Wahrheit in den Oden Salomos . . . . .	77
Das Licht in den Oden Salomos . . . . .	78
Friede und Ruhe in den Oden Salomos . . . . .	79
Die Freude in den Oden Salomos . . . . .	79
Leben ist Gottesgemeinschaft in den Oden Salomos . . . . .	80
Die Gottesgemeinschaft durch Erkenntnis . . . . .	81
Die Gottesgemeinschaft durch Liebe . . . . .	82
Das Leben genetisch gedacht in den Oden Salomos . . . . .	83
Die Zeugung des Lebens unter dem Bild der leiblichen Zeugung	83
Wie die erste Zeugung, so auch die Fortpflanzung unter dem Bild der leiblichen Zeugung dargestellt . . . . .	84
Die Erhaltung und Ernährung des Lebens . . . . .	84
Das Wasser als Bild der erquickenden Kraft der Wahrheit . . . . .	85
Krankheit wird überwunden . . . . .	86
Die natürliche Blindheit wird aufgehoben . . . . .	86
Der Tod ist weggenommen . . . . .	87
Die Lebenswirkungen des Auferstandenen . . . . .	88
Ode 42 . . . . .	88
Oden 4 und 6 . . . . .	89
Die Logosidee in den Oden Salomos . . . . .	93
Ode 12 . . . . .	95
Die christliche Gnosis . . . . .	99
Der Verfasser des Evangeliums . . . . .	100
Geschichtliche Entwicklung der Verfasserfrage . . . . .	100
Selbstzeugnis des Evangeliums und Tradition über den Verfasser . . . . .	105
Das Papiasfragment . . . . .	106
Angebliches Martyrium des Apostels Johannes in Jerusalem durch die Juden . . . . .	112
Selbstzeugnis des Evangeliums . . . . .	115
Die Sprache des Evangeliums zeigt Einflüsse der hebräischen und aramäischen Sprache . . . . .	118
Einflüsse des Hellenismus . . . . .	119
Der Verfasser . . . . .	121
Die inneren Gründe für apostolische Abfassung. Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern . . . . .	123
Schluß . . . . .	132









BS2615 .B53

Bert, Georg, 1855-  
Das evangelium des Johannes : Versuche

111002

BS  
2615  
B53

111002

Bert, Georg  
Das evangelium des  
Johannes

DATE DUE

NO 2

'70

BORROWER'S NAME

Bert

Das evangelium...

**THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA**



PRINTED IN U.S.A.

